

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:

La reconquista del valor de la inteligencia, fundamento de la restauración del orden humano y de la cultura .. 227

ARTICULOS

OSVALDO FRANCELLA:

Verdad y enmascaramiento 233

LORENZA DADOMO:

Presupuestos filosóficos de la ascética rosminiana 249

JOSÉ A. DÍAZ:

El problema del mal en Jacques Maritain 257

NOTAS Y COMENTARIOS

MARÍA C. CASSINI DE VÁZQUEZ: *Kierkegaard, el caballero de la fe* 273

J. E. BOLZÁN: *Boletín de historia y filosofía de las ciencias* 285

BIBLIOGRAFIA

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los Gentiles* (Gustavo E. Ponferrada), p. 293; JOAQUÍN GARCÍA CARRASCO: *La política docente* (Gustavo E. Ponferrada), p. 294; ADRIANO BAUSOLA: *Lo svolgimento del pensiero di Schelling* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 295; CLEMENTE FERNÁNDEZ: *Los filósofos modernos. Selección de textos* (Gustavo E. Ponferrada), p. 296; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *Teología y antropología* (Carmen Valderrey), p. 298; ARISTÓTELES: *Metafísica* (Ivo Parica), p. 300; STRUTTURALISMO FILOSOFICO (Celina A. Lértora Mendoza), p. 302; LE STRUCTURALISME, SCIENCE OU IDEOLOGIE (Celina A. Lértora Mendoza), p. 303; MAX HORKHEIMER-THEODOR W. ADORNO: *Dialéctica del Iluminismo* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 304.

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (Tucumán)

ALBERTO CATURELLI (Córdoba)

ALBERTO J. MORENO (Buenos Aires)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (La Plata)

ABELARDO F. ROSSI (Buenos Aires)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA – REPUBLICA ARGENTINA

LA RECONQUISTA DEL VALOR DE LA INTELIGENCIA, FUNDAMENTO DE LA RESTAURACION DEL ORDEN HUMANO Y DE LA CULTURA

1. La apertura al ser trascendente e inmanente por la inteligencia espiritual

Lo que distingue al hombre de los demás seres materiales y lo coloca fuera y por encima de todos ellos, es su espíritu. Únicamente él no sólo es, sino que tiene conciencia de ser, sabe que es, y además sabe que las cosas son y que son distintas de él. Bajo la visión de su inteligencia el ser del mundo y el ser propio comienzan como a ser de nuevo en este recinto privilegiado y lúcido del espíritu, que es la inteligencia. Más de veinte siglos antes que Heidegger dijera que el hombre es el "ser aquí", el ente singular, en que "el ser se de-vela" o se hace presente, el "pastor" o "casa" del ser, Aristóteles había afirmado, con más precisión aún, que el entendimiento, exento de toda materia por su espiritualidad, es el "lugar de las formas" o esencias (τόπος εἶδων), el único lugar en que el ser se puede quitar el velo, con que se da en los demás entes, se puede manifestar o hacer presente.

El entendimiento humano es capaz de aprehender inmaterial o conscientemente el ser en su gama infinita, y de ser iluminado y actualizado con su inteligibilidad o verdad. De este modo, el hombre se constituye en persona o totalidad finita, dueño de sí mismo por la conciencia y dueño a la vez del ser o verdad trascendente del mundo y de Dios por el conocimiento inmaterial.

2. El autodomínio de la actividad libre por la voluntad espiritual

Colocada así la persona en la cima inmaterial del espíritu, en que el ser se de-vela y se hace presente en su verdad, ella se constituye a la vez y por la misma razón, en posesión de su actividad de amar y actuar

sobre el ser, en cuanto éste es acto o bien con que logra su propia perfección. Del mismo modo que la inteligencia queda necesariamente especificada por su objeto formal, que es el ser en cuanto verdad, también la voluntad resulta especificada por ese mismo ser en cuanto bien. Y precisamente porque todos los entes finitos participan del ser —y de la verdad y bien con él identificados— la inteligencia es capaz de conocerlos y la voluntad es capaz de amarlos y transformarlos.

Pero mientras la inteligencia frente al ser, evidentemente presentado en su verdad, no puede no verlo o dejar de aprehenderlo, la voluntad frente a los entes o bienes finitos, puede quererlos, porque participan del ser o bien, pero puede también no quererlos o preferir otro bien, porque ninguno de ellos es el bien, ninguno de ellos realiza la plenitud de la bondad y, por ende, tampoco adecuan su capacidad infinita de bien: es libre. La libertad o autodomínio surge en la voluntad a causa de su objeto formal: el bien en sí, que engendra en ella una capacidad activa de infinito bien, que ningún bien finito puede llenar. Unicamente el Bien infinito de Dios, inmediata y perfectamente aprehendido en su realidad propia infinita, puede actualizar esa capacidad y, por eso, ante una aprehensión de esa naturaleza —como es la visión de Dios en el cielo— la voluntad pierde su libertad: no puede dejar de amar y gozarse en ese Bien, que es, por eso mismo, su felicidad. Pero como al Bien infinito de Dios en la vida temporal lo conocemos de un modo imperfecto o finito, también ante él la voluntad es libre y puede postponerlo por un bien finito, en lo cual consiste precisamente el pecado.

La libertad para querer los distintos bienes, es una perfección del ser espiritual de la persona. Pero la libertad del ser espiritual o persona finita, implica, junto con esa perfección, el defecto de poder claudicar de su verdadero y auténtico bien, que la perfecciona como a persona humana. El poder pecar es una deficiencia de la libertad.

3. La visión de la verdad y la inclinación habitual de la voluntad al bien, fundamento del perfeccionamiento humano

De ahí que para el perfeccionamiento humano y, lo que es más todavía, para que tal perfeccionamiento llegue a su término, hasta la posesión plena y definitiva del Fin supremo del hombre que es el Bien infinito de Dios —único que con su Verdad, Bondad y Belleza, puede realizar plenamente o actualizar la actividad espiritual específica y, con ella el ser mismo de la persona humana—, reviste una importancia decisiva: 1) la visión intelectual del ser o verdad tal cual es, sin error, a fin de poder de-velar desde él sus exigencias onto-

lógicas, que trazan el camino del deber-ser, que el hombre debe recorrer, realizar, para convertirlo en ser o bien en acto y perfeccionar y actualizar con él su propia vida y ser humanos; y 2) la creación de los hábitos buenos en la voluntad, para inclinarla de un modo permanente a encauzar sus actos libres por la senda ardua del deber-ser, de la que son formulación intelectual las normas morales, de-veladas por el entendimiento en la luz de la verdad del ser.

Todo el sendero del bien o perfección del hombre —de las cosas en función de éste— depende esencialmente, pues: 1) de una visión de la verdad del ser, ajustada a su manifestación o evidencia objetiva —de las cosas del mundo, del propio ser y de Dios— y de sus exigencias jerárquicamente dadas; y 2) de una inclinación permanente de la voluntad a acatar tales exigencias y emprender su realización, que actualiza su propio ser o bien y el bien de las cosas relacionadas con el bien humano, frente a las sollicitaciones de otros bienes de inclinaciones o apetitos inferiores, que atentan e impiden la realización de la inclinación espiritual a su bien propio, o sea, del hombre en cuanto hombre o persona, y que únicamente se obtiene por la orientación firme de su conducta hasta aquellos bienes, cuya posesión conduce a la conquista del Bien trascendente e infinito de Dios, en la cual el hombre logra su Fin trascendente supremo y, con él, la plenitud humana de su vida y de su ser y, con ella, su felicidad.

4. El desorden moral, individual y social, fundado en el desorden intelectual

La crisis actual de los valores humanos en toda su compleja amplitud —y también de los valores cristianos, que se fundan y suponen aquéllos— reside inmediatamente en la pérdida de las virtudes morales, en el debilitamiento de la voluntad libre para orientarse hacia el bien específicamente humano, hacia el bien moral, frente a la atracción de los bienes de las pasiones, acrecentada fuertemente por los medios masivos de comunicación, bienes que se presentan como fin supremo o felicidad del hombre: los goces de la carne, la posesión de las riquezas, la exaltación propia y el afán de dominio por la abundancia de medios económicos y políticos. Este asedio de la libertad para apartarla de su auténtico fin o bien humano ha existido siempre, porque el hombre lleva en sí mismo las pasiones que tienden a arrastrarla a sus propios bienes con detrimento de su propio bien. Lo que en este aspecto ha variado es la magnitud de la subyugante atracción que ejercen los bienes sensibles y mundanos sobre la voluntad, mediante la perfección técnica alcanzada por los medios de comunicación

—el cine, la radio, la T.V., la prensa ilustrada, etc.— que los presentan con un esplendor y fuerza de tentación, como nunca habían logrado hasta ahora, a veces superiores a la misma realidad.

Sin embargo, lo que caracteriza a la crítica actual del hombre y de su vida individual y social, es que ella ha llegado mucho más hondo, ha llegado a envenenar las fuentes mismas del perfeccionamiento o cultura humana, la vida de la inteligencia, mediante su desarticulación de su objeto, el ser tran-subjetivo. Sin la luz de la verdad, la verdad o inteligibilidad del ser, la inteligencia queda sumida en la oscuridad de una inmanencia finita, estéril y contradictoria.

La inteligencia es encerrada así en un fenomenismo subjetivista, relativista y agnóstico. Lo único a su alcance son los fenómenos de las cosas, tal como se presentan en su apariencia subjetiva de aquí y ahora, sin poder alcanzar ya más el ser trascendente en sí mismo —ni siquiera bajo alguno de sus aspectos— ni saber, por ende, qué son realmente las cosas, el hombre y Dios, ni si realmente existen. Un relativismo agnóstico sumerge al hombre en un caos sin sentido.

Desarticulada la inteligencia del ser o verdad trascendente de las cosas, clausa en su inmanencia subjetiva e histórica, la verdad absoluta —aun bajo alguna de sus facetas— resulta imposible.

Despejada la inteligencia de la verdad del ser, el hombre queda privado de la luz que guíe su conducta. Con el ser desaparece, a fortiori, el deber-ser o exigencia de bien. Sólo queda un mundo caótico de fenómenos y tendencias, sin posibilidad de ver su armonización jerárquica, y mucho menos de poder realizarla, porque con la desaparición del ser, la inteligencia ha perdido la luz que la guíe y la voluntad su objeto para poder actuar, que es el bien.

La actividad humana pierde así su sentido moral, de ordenamiento en busca de su perfección o plenitud, porque ha desaparecido en la inteligencia el fin o meta que la ilumina y confiere orientación y sentido a dicha ordenación; y, consiguientemente, la voluntad queda imposibilitada para orientar su actividad libre a dicho fin.

Y como el orden social se establece como una exigencia moral de cada uno de los miembros que componen la comunidad, diluida la norma y la actividad moral, también el orden social, establecido como exigencia u obligación desde el interior de las conciencias, carece de fundamento y resulta imposible.

Desaparecida la verdad absoluta proveniente del ser trascendente, cualquier orden moral impuesto desde la conciencia a cada persona se diluye y, con él, todo orden social, carece de fundamento y resulta imposible.

El extravío de la inteligencia, cuando está privada de la luz inteligible del ser o verdad trascendente conduce inexorablemente al des-

orden humano personal y comunitario: *a la depravación sexual, a las drogas, a la ambición de riqueza y de poder, sin escrúpulos de medios, al sometimiento de los más débiles a los más fuertes, a la violencia y a la subversión y al totalitarismo sin vallas morales, que sojuzga enteramente a la persona humana como una cosa, privándola de sus derechos y envileciéndola con toda clase de atropellos.*

5. Conclusión: La reconquista del valor de la inteligencia para reconstruir el orden humano

Frente a esta situación actual, agnóstica y relativista y, por eso, amoral, que tiende a agravarse y profundizarse cada vez más en el mundo y a deteriorar los bienes de la civilización y de la cultura, acumulados durante siglos, se impone un esfuerzo denodado y heroico de parte de todos los hombres, que aspiran a vivir con dignidad su vida humana —y más todavía, si se trata de su vida cristiana—, para reconquistar: 1) el valor de la inteligencia a fin de alcanzar el ser o verdad trascendentes; para luego en la luz de esa verdad, 2) determinar con firmeza la trayectoria de la perfección humana, personal y social, y crear las virtudes morales capaces de encauzar de un modo permanente y decidido por ese sendero la actividad libre y, bajo ella, toda la conducta y vida humanas.

Pero nosotros sabemos por la Fe cristiana que el orden intelectual y moral —individual y social—, no será reconquistado sino bajo la luz de la Verdad revelada y bajo la acción vivificante de la gracia divina, las cuales, al dar a conocer al hombre un nuevo mundo e infundir en él una nueva vida divina, infinitamente superior a la espiritual natural, al constituir al hombre en hijo de Dios, en Cristo, lo restituye a su auténtica vida humana, lo capacita a reconquistar su verdad y su vida de persona. Porque sólo bajo la Verdad revelada y la gracia de Cristo, el hombre es curado de sus heridas, causadas por el pecado original, en la inteligencia y en su voluntad —oscurecida aquélla y debilitada ésta— y es capaz de rehacer su verdadera vida humana —personal y social— y restablecer y revitalizar con ella la cultura o el humanismo.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

VERDAD Y ENMASCARAMIENTO *

DESORIENTACION ANTE EL PROBLEMA

Desde que Cristo, en el Pretorio, dijo a Pilato que "había venido al mundo para dar testimonio a favor de la verdad" y Pilato le contestó escépticamente: "¿Qué es la verdad? ..." no parece que la humanidad se haya interiorizado suficientemente y que haya progresado para tener a mano la contestación anhelada.

El desaliento va mucho más allá en el tiempo. No sólo habrá que mencionar al mundo griego con sofistas y escépticos, sino que Hindúes y Chinos nos ofrecen ejemplos de impresionante pesimismo. Chuang-Tsé (369 a. C.) decía que no hay verdad ni error, sino que todo es la misma cosa. Célebre es el sueño de la mariposa.

El agnosticismo no es iniciativa del mundo occidental. El Jainismo de la India afirma que cada cosa puede ser conocida según las circunstancias de tiempo y de lugar. Todo depende del punto de vista. Demasiados reveses y errores han puesto al hombre en estado de alerta acerca de la verdad. Hoy, tal vez, con la democratización de la cultura, el problema de la verdad y su encubrimiento por el error que se desliza suave e imperceptiblemente, ha asumido una faz nueva, pues la luz de la razón y sus "slogans" proclamados desde el tiempo de la Ilustración no parecen haber desembocado hacia una promisoriosa era de felicidad. El progreso se paralizó hacia la técnica y la tolerancia, al exorbitarse, ha proclamado a la opinión como meta.

El sólo pensar en una incursión dentro de un área tan espinosa y tan controvertida como es el tema de la verdad, hace que se experimente el vértigo del abismo y de la confusión. Las cumbres iluminadas por los grandes genios del pensamiento carecen de comunicación y nexos necesarios entre sí, porque, entre ellas, no se descubre un camino de relación hacia la unidad que debe presidir todo pluralismo. Nos encontramos frente a un museo de creaciones, fracasos, proyectos;

* Comunicación presentada al Segundo Congreso Nacional de Filosofía, 6-13 de junio de 1971, Alta Gracia (Córdoba - Argentina).

la sinceridad y la presunción nos presentan al hombre en su miseria y en su grandeza.

Y cuando alguien se atreve a explorar esa selva enmarañada corre el riesgo de caer en el infantilismo de juzgar a la historia y a la humanidad y de pedirle cuenta de la verdad olvidada o enmascarada. Por eso, desde la limitación humana inherente a todo ser que vive su aquí y ahora, con sincera humildad y sin acusaciones ingenuas, se intenta abrirse camino para esclarecer una situación que nos confunde y preocupa a todos indistintamente. Decía San Agustín: "Nada desea el alma con mayor vehemencia que la verdad" (*Tract.* 26 in Joan.). Si ella aparece, nuestras pretensiones personales desaparecerán y nos alegraremos por el fulgor de su luz que eleva y purifica.

El alma humana clama por la verdad, cuando vuelve a sí misma después de las mil incursiones en el área de lo fenoménico y epidérmico en continuo cambio.

Y así, no sólo Santo Tomás de Aquino, al comenzar la Suma contra los Gentiles afirma sin más que "el fin del universo es el bien del entendimiento, que es la verdad", sino que, en nuestros días, la Constitución "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano segundo (Nº 16), ese monumento de "aggiornamento" para toda la familia humana, sostiene sin ambages que el hombre, cuando se despreocupa de buscar la verdad, pierde su dignidad.

Aun en las actitudes, donde la metafísica es considerada como una patología del espíritu o una superstición, se encuentra la sinceridad para la verdad. El mismo Alfred Ayer considera la verdad y la falsedad de las proposiciones según la concordancia o discordancia con la realidad. Jaspers opone a la verdad objetiva de la ciencia, la verdad existencial, ligada a la intimidad de la existencia singular. N. Hartmann hace incursión en la verdad de la voluntad en cuanto valor... Pero la verdad a alcanzar en los distintos puntos cardinales es siempre un objetivo irrenunciable. No existe, hoy, unidad en la concepción de la verdad, pero existe, sí, la unanimidad en su anhelo y la sinceridad para descubrirla. Una posición totalmente pirrónica no parece ganar muchos adherentes.

NO EXISTE UNIDAD DE REFERENCIA CON RESPECTO A LO QUE ES "VERDAD"

Lo verdaderamente grave y desconcertante para el hombre, hoy, es que la verdad ardientemente buscada no tiene una común base de referencia por la cual sea posible hablar un mismo lenguaje y tener una piedra de toque para proclamar su íntima constitución. No se pretende establecer un solo camino para llegar a ella. Lo lamentable es que la distinta formación, diversos antecedentes, el espejismo del

ambiente, la estructura de la investigación nos impiden lograr el acuerdo mínimo indispensable. Esto podría ser lo más negativo para nuestra cultura, apellidada occidental.

De todos modos, aun persistiendo en el pluralismo en cuanto a la concepción de la verdad, existe tácito acuerdo de que afirma lo verdadero el que dice lo que es, cómo las cosas están en la realidad; en este sentido, la verdad expresa una relación, una confrontación, una conformidad del pensamiento o palabra con el hecho, la realidad o el ser.

Es el hombre el que busca la verdad desde su interioridad, pero no es o no parece ser el hombre fuente de verdad. Y si la verdad debe decir relación al ser, todo queda por resolver cuando se trata de establecer qué es el ser, cuál es su estabilidad o dinamicidad. En una palabra, así como se presenta, el problema de la verdad es un preguntarse por la metafísica, pues si la única realidad fuera lo superficial y fenoménico, el problema de la verdad perdería sentido y quedaría sin solución, debido al inevitable subjetivismo e individualismo.

Hablar de la verdad para el ser humano, equivale a separarla del error, que es la desviación del conocer. Por otra parte, todo pensador, cualquiera sea su planteamiento, al proponer liberarse de la máscara que esconde al intelecto la visión de lo verdadero, desde luego afirma que la verdad y lo verdadero tienen una cara. Pero esto despierta en el filósofo la crucial pregunta: ¿Cuál es la cara que tiene lo verdadero y desde la cual se refleja la verdad? ¿Cuál o cuáles son las máscaras que velan esos rasgos auténticos? ¿Tiene lo verdadero una sola cara? ¿Es ésta definitiva e inmutable? ¿Habrà caras de circunstancia cuando el factor intelectual es superado y saturado de factores emocionales?

Porque no es lo mismo la verdad para un metafísico que para un positivista lógico; no tiene el mismo sentido lo verdadero para Protagoras, Platón, Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Scheler y Heidegger, para mencionar a algunos entre los genios de la filosofía, que para la línea de la tradición aristotélico-tomista.

Esta comprobación despierta especial interés por cuanto que está comprometida la misma disciplina filosófica, cuando ésta debe definirse por sus alcances, estabilidad, pretensiones y tarea específica. ¿Qué es o quién es el causante de esta dispersión allí donde es imprescindible la unidad?

EL HOMBRE COMO AUTOR DEL ENMASCARAMIENTO

Como que la verdad llega al hombre desde lo que es, pero formulada por el ser humano, no vacilamos en afirmar que todo enmascaramiento de la verdad se debe al hombre. Subconsciente o inconsciente-

mente, él es el auténtico causante. Se trata de un drama humano, cargado de historia, de anhelos, de orgullo, desesperación y nostalgia. El problema de la verdad en cuanto tal ha sido siempre preocupación para el hombre, ese espíritu encarnado que conoce y se conoce, que entiende y no siempre sabe entender a las cosas y a sí mismo. Si los hombres fuésemos más inteligentes, la verdad para nosotros no se presentaría como un problema, pues su fulgor, en cuanto que es luz, estaría siempre ante los ojos del alma. La verdad no es un problema en sí misma, sino en el hombre y para el hombre que debe captarla y formularla, pero puede desfigurarla, como la historia lo atestigua.

Si el drama interior pudiera traducirse en términos de expresión exhaustiva, veríamos que la historia del ser humano es un persistente mendigar un poco de felicidad al ser de lo otro que se enmascara a través de errores sinuosos y sutiles en perspectivas precipitada y precariamente construidas. No se pretende un pesimismo universal, todo lo contrario. Pero, ¿quién podrá liberarse totalmente de esos ídolos de falaces aspectos?

Es el hombre, con sus estructuras históricas, su precipitación, sus intereses, sus pasiones, sus enfoques total o parcialmente subjetivos... el que enmascara la verdad. Nadie a sabiendas persigue fantasmas; el hombre se equivoca sin mentir a sí mismo. Además existe siempre un alma de verdad en la actuación que se extralimita o que ve un solo aspecto dentro de la complejidad de lo que es.

El hombre, ese microcosmos, en cuanto espíritu encarnado, tiene cinco antenas dirigidas al exterior y las ondas que recibe son interpretadas por la luz de su entendimiento y elaboradas luego dentro de una tonalidad afectiva y una tendencia que es amor hacia lo bueno y valioso. Tanto los medios físicos, fisiológicos y psíquicos (interpretacionismo o percepcionismo) como la estructuración íntima de lo percibido a través de las distintas facultades, son ocasión, a veces, para que el hombre no vea la verdadera cara de lo que es y se infiera una idea, un juicio, una apreciación de acuerdo a paradigmas, cánones y esquemas impregnados de temporalidad, intereses, vanidad o ambición. No afirmamos que esto suceda siempre como una desviación congénita e irreparable. Si filosofamos es señal que aborrecemos el relativismo absoluto. La verdad es posible para el hombre, cuando se utilizan los métodos y procedimientos de la naturaleza, a nivel vulgar, y de una sana gnoseología, en campo filosófico.

Pero el drama del enmascaramiento de la verdad está todo en el hombre; el error se introduce hábil y astutamente por la senda de una mal realizada percepción o una exorbitación de una verdad más allá de lo consentido por las leyes lógicas. En una palabra, el ser humano se extralimita. Buscar la causa de nuestros errores en las cosas exteriores

es un contrasentido, pues lo que es, en cuanto tal está allí ante mí. Los sentidos mismos son fieles transmisores del medio físico y una que otra alteración puede ser fácilmente controlada. Los medios cognoscitivos son transparentes y diáfanos como lo atestigua la más imparcial autopresencia en la introspección o reflexión completa. Es cierto que a la luz del microscopio aparece lo que a simple vista es inaccesible; no dudamos que, con instrumental adecuado, es posible descubrir muchos otros aspectos de la realidad sensible inalcanzables para nuestros sentidos habituales. ¿La verdad, entonces, es encubierta por factores subjetivos? En efecto, lo que se nos ofrece opaco y liso, en la realidad es casi vacío y desigual. Las moléculas y los átomos distan notablemente entre sí, si bien nuestros sentidos captan una continuidad de superficie que resultaría un enmascaramiento. Pero esa ilusión aparente es conocida por la inteligencia del hombre. Al intelecto le corresponde evaluar y decir la última palabra pues es lo que distingue a los humanos frente a los brutos irracionales. Lo que nos ofrecen los sentidos no es relativismo, sino sólo una relatividad, por cuanto los sentidos y los instrumentos científicos tienen distinta referencia. No parece existir pugna alguna con la ciencia y con la verdad, si el hombre capta colores y continuidad extensiva allí donde se dan sólo ondas emitidas por la realidad en sí, si en todo esto está en juego la exigencia biológica que se presenta bajo el aspecto de cualidades útiles e indispensables a la vida normal.

Ni tampoco hay que ver subjetivismo o falsedad allí donde los estímulos son reales y la interpretación humana reconoce la dependencia de lo en sí, aunque luego digamos que las hojas de los árboles son verdes y la superficie de la piel lisa y suave. La verdad a nivel humano o a nivel físico no queda desfigurada ni se disfraza, al contrario se da a conocer con toda sencillez.

Y si aquí, una vez más, aparece el secular problema de las cualidades sensibles, según lo atestigua la historia del pensamiento, no es sólo la cualidad sensible la que determina la connotación de un objeto, sino sensibles apellidados primarios o comunes como son el número, el movimiento, etc. Y especialmente la intimidad o esencia por la cual se habla del árbol, del hombre, del agua... es intuición del entendimiento previo el correspondiente dato exterior. El hombre, en su riqueza específica, no está hecho únicamente para verificar la experiencia que viene de los sentidos. La ciencia no puede pretender que su método sea el único viable y verdadero; la filosofía, cuando se eleva a las alturas de la metafísica, tiene una labor más difícil, pero la validez y verdad de su nivel propio no puede ser discutida.

Pese a la verdad defensible a nivel teórico, ésta es disfrazada por el hombre. Y el ser humano, sin verdad o con subrogatos, se desorienta

con efectos negativos en todas las manifestaciones culturales. La desorientación aparece más notable y aguda cuando los filósofos se reúnen para un cordial y sincero diálogo. Entonces, más que la verdad filosófica sobresalen filósofos enriquecidos de frondosa individualidad, pero sin los elementos suficientes para esperar la unidad en la verdad. ¿Habrá que registrar y consignar los puntos de vista como fruto de maduración intelectual y como una riqueza que despierta inquietudes? La contestación afirmativa es la única viable. Pero ese pluralismo ¿es un camino para llegar al desenmascaramiento de la verdad o es la única condición del filosofar?

Si carecemos de un punto de apoyo, de una base metafísica, no llegaremos nunca a la meta enriqueciéndonos con una filosofía. Sólo se destacarán los filósofos de turno sin vislumbrar el acceso hacia la sabiduría.

LA GRAN RENUNCIA

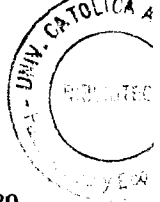
La filosofía ha de preguntarse por la totalidad del ser y del hombre sin dejar a un lado o poner entre paréntesis los conocimientos del hombre común. Renunciar a un aspecto de la verdad equivale a subestimar y desviar el problema.

La gran renuncia de nuestros tiempos, la ruptura total y agresiva para con la metafísica, reduciendo lo verdadero a la verificación físico-matemática de los hechos y hasta aceptar el valor del lenguaje humano por su funcionalidad independientemente de toda significación, equivale a enmascarar la verdad con la consecuente desviación y desfiguración de la cultura. Es cierto que Hume rompió la espina dorsal de la tradición metafísica platónico-aristotélica. Sus consecuencias pesan demasiado en nuestro ambiente y han mentalizado a muchos hombres.

Si no se adecua a lo humano la total y plena posesión de la verdad, porque ella no se nos da toda totalmente, es, sí, un imperativo para el hombre, dentro de su natural limitación, llegar a la verdad parcialmente, verdad siempre ensanchable e indefinidamente inagotable.

El error no es una enfermedad de muerte; una sana gnoseología comprueba la salud fundamental de nuestras apprehensiones. El error es una desubicación, un desorden; no es un hecho fatal e invencible, sino algo accidental, aunque demasiado presente al hombre de todos los tiempos. He aquí uno de los hondos y amargos misterios que no se han dilucidado! . . . Un hombre, plagado de errores y siempre en crisis, cuyo intelecto está hecho para la verdad y puede alcanzarla.

En los últimos tiempos la investigación siguió el campo de la técnica y ciencias naturales, pues mientras la metafísica aparecía como



un camino sin salida, el hombre de ciencia vio que los fenómenos se rendían ante sus investigaciones y preguntas. Pero el progreso maravilloso que transformó al mundo y puso a nuestra disposición las energías ocultas del cosmos no fue acompañado por profundas inquietudes hacia lo metempírico, a pesar de su resistencia en desvelarse. Desde Hume, los libros que formulan preguntas por lo trascendente deberían ser arrojados al fuego; la metafísica es considerada un problema personal, un pseudo-concepto. Como decíamos, el enfoque monofásico del pensar no ha sido para el descubrimiento de la verdad. En esta segunda mitad del siglo xx la cultura se ve atormentada por las grandes atrofias metafísicas a la par que se siente sobresaturada por la hipertrofia del saber científico. Falta el debido equilibrio. El hecho comprobado y mensurado se ha convertido, casi, en el único canon de la verdad, olvidando el científico que no basta la verificación como explicación, sino que es *irrenunciable la explicación de la verificación*, que es el área de la metafísica. Es ella menos expresable, muy desemejante de la experiencia, pero su verdad llena el ansia del espíritu y proporciona satisfacciones inefables.

“Luce intelletual piena d’amore, amor di vero ben pien di letizia, letizia che trascende ogni dolzore” (*Paradiso*, XXX, 40-42), definición que el poeta florentino nos da de la luz del cielo y que, por analogía, sirve maravillosamente para expresar las hondas alegrías de alma humana, cuando trasciende el aquí, ahora y así del dato científico y se zambulle en la verdad pura que hace experimentar las íntimas nostalgias de la vida espiritual.

Cuando Kant lamenta el aparente fracaso y ensalza el éxito y la unanimidad conseguida por las ciencias físico-matemáticas, parece ser incoherente. En efecto, denuncia el fracaso de la metafísica, pero deja sin explicar nuestra invencible tendencia hacia ella, a pesar de haber introducido la dialéctica trascendental con sus pretendidos espejismos. La renuncia por lo trascendente a la experiencia, la investigación psicológica del yo o infra yo han aportado noticias de inmenso valor para el saber humano, pero dejan un gran vacío, el vacío de la insatisfacción y de la desconformidad de las nuevas generaciones. El mundo así como está construido no gusta a mucha juventud y no faltan los que alteran su equilibrio mental con estupefacientes para olvidar y soñar. Sin la formulación de los trascendentales problemas viajamos a la deriva, vivimos sin verdad, en la opinión como sistema, víctimas del número, implantados dentro de una cultura materialmente física y formalmente matemática. La metafísica se asemejaría a la magia y debería ser condenada a la hoguera.

Podrá la metafísica desviarse o llegar a quiméricas conclusiones; es la historia que lo consigna. Pero siempre queda el planteamiento

esperando la futura dilucidación. En cambio el Círculo de Viena y el Fisicalismo emplean expresiones irónicas. Según Moritz Schlick la metafísica podría ser un entretenimiento del individuo dentro de su subjetividad, una intuición vivencial que no merece el nombre de conocimiento. Cada pensador que intenta entrar en la órbita de lo metempírico, se asemejaría, según nuestro criterio, a la labor agotadora del personaje mitológico, Sísifo, cuyo último resultado es la frustración e inacabamiento.

¿Podrá la fenomenología ser el método salvador para ir a lo puramente dado, a la verdad pura y auténtica? Sin negar el aporte positivo de este método, creemos que no pasa de tener una dimensión horizontal, sin inferencia hacia lo trascendente. Podría ser una excelente propedéutica para la metafísica de inferencia ontológica. Veremos que así procede la naturaleza del conocer humano, que se expresa sustantivamente en cuanto que, de una o más cualidades sensibles infiera lo que no es alcanzable por el sentido, detectando lo más íntimo, la esencia, más allá de todas las apariencias. La naturaleza, que es lo "natum", lo primero, será el punto de apoyo seguro y anhelado.

EL ENFOQUE HISTORICO COMO PANORAMA DE ORIENTACION

Antes de presentar los reales e invencibles derechos de la naturaleza, nos parece de gran utilidad consultar a la historia y ver cómo los pensadores concibieron la verdad a través de los siglos. Esto nos ayudará a tener mayores elementos para pronunciarnos acerca del enmascamiento de la verdad y hacer un balance acerca del hombre frente a la verdad en todos sus alcances.

Los primeros filósofos griegos son físicos en el sentido etimológico de la palabra. Desde Tales a Heráclito, de Pitágoras a Demócrito se habla el mismo lenguaje donde los sentidos se pronuncian acerca del verdadero mundo de la naturaleza.

Es Parménides el que tiene el mérito y el demérito de presentarnos la bien redondeada verdad, que, lejos de la opinión de los sentidos, es inmutable, perfecta y eterna. Platón, en el Cosmos Noetós, mantendrá la misma prerrogativa. El famoso símil de la caverna influirá definitivamente en la civilización occidental. Sólo saliendo de los sentidos se conoce, por primera vez, la verdad. El verdadero filósofo es el prisionero que ha escapado de la cueva hacia la luz de la verdad: él es el que posee la única sabiduría. Desde Platón, el "eidos" o esencia es el eje del filosofar hasta la crisis de los tiempos modernos. Aristóteles reivindicará los derechos de la experiencia sensible; pero cuando se problematiza la validez última del conocer dirá la última palabra lo "próteron té physei". La verdad formalmente está en el

entendimiento humano previa la luz del "noús poietikós"; el intelecto humano, que tiene vista de murciélago, puede emitir juicios falsos.

El pensamiento cristiano, si bien introduce una verdad superior a la luz de la Revelación, no subestima la verdad natural en su carácter permanente. Santo Tomás de Aquino en sus *Quaestiones Disputatae: De Veritate*, ya en 1259 nos habla un lenguaje desusado en su tiempo y especialmente en el artículo noveno de la cuestión primera presenta una pieza de valor inestimable para el problema gnoseológico. El clima del siglo XIII transparenta una confianza total en el poder del entendimiento frente a lo que es. El *De Veritate* no se pregunta "an sit veritas", sino que inmediatamente la define: "Et primo quaeritur quid sit veritas".

Estamos lejos de la tormenta que se aproxima a fines del mismo siglo con la reacción antifilosófica de los teólogos y el advenimiento de la "Via moderna", Guillermo de Ockham a la cabeza. La inferencia natural de la mente humana que interpreta esencialmente los datos de los sentidos y los expresa sustantivamente en el lenguaje común ya comienza a sufrir un duro impacto.

Por otra parte, Descartes, en su intento de sanear la filosofía, cree hallar el fundamento de la verdad en el pensamiento humano, si bien conociéndose éste como imperfecto, apela al Pensamiento Divino. Pero Descartes no logra separar suficientemente la verdad de la certeza meramente subjetiva.

Ockham seguido por Hume a cuatro siglos de distancia y Descartes, cada uno a su manera, determinan el gran viraje de la filosofía. Ya Galileo había dicho que el intentar la esencia es una empresa desesperada y por eso crea un nuevo método en la ciencia, limitada al cómo y no al "quid". Un cómo cuantificado, por el cual la ciencia físico matemática sustituye a la antigua metafísica.

Al establecer el fundamento de la verdad en el pensamiento, se prepara un humanismo radical con la plena negación de la trascendencia, hasta que, en la dialéctica hegeliana, la verdad es el pensamiento mismo que se autocrea y evoluciona por tesis, antítesis y síntesis. Así la verdad se identifica con la historia y pierde su estabilidad y firmeza. *Veritas filia temporis*.

Esta nueva faz de la verdad, condicionada al factor histórico, juntamente con la fobia antimetafísica constituyen ciertamente dos elementos sobresalientes en cuanto al enmascaramiento de la verdad. En Hegel y su esfera de influencia, que es muy amplia, el enmascaramiento de la verdad podría identificarse con el factor histórico. De este modo, verdad y enmascaramiento perderían la aparente antítesis hasta una colaboración y una metamorfosis que sería riqueza inestimable y apreciada. Lo falso sería lo pasado; lo actual manifestaría la verdad

actualizada dentro del empuje de la nueva lógica. El problema de la verdad enmascarada hasta perdería la correspondiente significación.

Heidegger no aclara mucho cuando nos presenta la "a-létheia" como un desvelamiento y como un paso de lo óntico a lo ontológico. "A-létheia" no corresponde a la "veritas" de Santo Tomás de Aquino, pues, para Heidegger, verdad sólo la hay hasta donde y mientras el "ser ahí" es. Que haya verdades eternas es cosa que sólo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya logrado demostrar que el "ser ahí" fue y será por toda la eternidad. Le falta a Heidegger la inferencia hacia la Verdad subsistente, dimensión vertical, principio y fuente de cualquier verdad. Heidegger no dio todavía con el ser del ente y espera pacientemente del des-velamiento del ser.

LA ACTITUD EMPIRISTA NO CONCUERDA CON LA EXPRESION DE LA NATURALEZA

Decíamos que el escándalo pusillorum para los que se inician en las disciplinas filosóficas es la carencia de un punto de apoyo y de un lenguaje común, la falta de acuerdo con respecto a los grandes problemas que plantea la verdad para el hombre. Esto es un signo de la limitación humana. Esto es un signo de la limitación que nos circunscribe; nunca lograremos eliminar todos los disfraces. Pero creemos estar en condiciones de justificar la vuelta a la naturaleza, como que ella es el verdadero fundamento de la verdad. No entendemos referirnos aquí a una vuelta a la filosofía presocrática; pretendemos, sí, que la naturaleza sea el criterio o juicio básico donde descansa la mente en su peregrinar gnoseológico hacia la verdad interiorizada.

"Naturaleza", o sea lo que se da desde el comienzo, es un mínimo común denominador para todo el saber. Es cierto que filosofar equivale a descubrir la otra cara de las cosas, que es un marchar contra mano, pero esta actividad inhabitual del hombre no da un salto, no pone entre paréntesis a la naturaleza, sino que la acepta como fundamento.

Hay conocimientos que el hombre de la calle y el científico, el filósofo y el teólogo utilizan pacíficamente. Conocimientos que parecerían salvados del naufragio de los sistemas y concepciones más antagónicas; conocimientos de cada momento, evidentes, inmediatos, unánimes; conocimientos donde no entran a determinar las distintas culturas, los factores históricos, la posición geográfica, la posición social o los intereses creados. ¿Cómo explicar ese acuerdo maravilloso en lo que se da en apellidar "Naturalmente conocido" o juicio de presencia, tanto expresándose como verdad necesaria (Principios primeros

de la razón) tanto como verdad contingente, pero irrenunciables por su luz (yo existo, yo estoy escribiendo...)?

Este conocer que nos es común a todos y que apellidamos natural se expresa en lenguaje sustantivo. Como ya adelantamos, el sentido capta una o varias cualidades sensibles y el hombre, espontánea y terminantemente, se expresa diciendo que ha visto un árbol, ha oído ladrar un perro, gustó azúcar, tocó un metal, etc.

Pero, según Hume y los positivistas y neo-positivistas, el árbol, el perro, etc., no son nada más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas (*Tract.*, I, 324). Algo psicológico y no ontológico; en otras palabras, el sustantivo usado por el hombre, sería un rótulo sin contenido. Y si ninguna persona seria y responsable se atreve a colocar un rótulo indicando agua, vino, sal o aceite allí donde el recipiente está vacío, ¿por qué Hume atribuye este proceder engañoso a la naturaleza? ¿Cómo justifican los antimetafísicos el comportamiento del lenguaje natural? Una estructura puramente psicológica no se ajusta a la verdad de lo que es en sí. Atenerse a la actitud práctica y pensar escépticamente frente a la luz que nos proporciona la naturaleza lleva al agnóstico al punto de quedar envuelto en las redes de su misma instancia.

Es notable comprobar cómo Hume procedió arbitrariamente contra la naturaleza en lugar de dar la explicación de un hecho tan fundamental y universal. Así la sustancia equivaldría a una ilusión natural, la evidencia a una creencia y la inferencia ontológica a la sucesión fenoménica.

Aparentemente, después de haber proclamado que el sentido es la única fuente de conocimiento y no sólo el comienzo, nada quedaba para el entendimiento y su intuición inferente. Entonces fue sacrificada la naturaleza en aras de una afirmación que no pasa de ser una petición de principio y un enfoque monofásico del poder aprehensivo del hombre. Nosotros, fundados en el comportamiento de la naturaleza en su expresión y lenguaje, afirmamos que la última palabra acerca de la verdad, la tiene el entendimiento, el cual, con su luz espiritual (*Noús Poietikós*) esclarece e interpreta el dato sensible en una intuición de esencia. El conocimiento humano es de todo el hombre y no sólo del sentido. Aclaramos que en todo el transcurso de esta comunicación hemos dado especial importancia a la posición antimetafísica, frente a muchas otras, porque estamos convencidos que el enmascaramiento de la verdad se verifica en esta área en un porcentaje preponderante hoy. Y como filosofamos para nuestra época, hemos puesto especial énfasis para reclamar los derechos de la naturaleza, que es la base de encuentro de todas las generaciones y culturas. Desde allí la verdad será ampliada, purificada y profundizada.

¿Será todo esto una utopía, una creencia? Otra vez aparece Hume, pues él lo ha dicho y muchos creen hoy en su creencia. Lo inexplicable es interpretar cómo Hume pudo desvirtuar con una palabra tan superficial, todo el esplendoroso y secular edificio de la naturaleza. La creencia en lugar de la verdad natural es una actitud injustificable que de ninguna manera puede encontrar aceptación ante la historia. La posición de Hume parecería ser una evasión para no admitir el valor metafísico del lenguaje humano y así afirmarse en la anti-causalidad, que, a nivel filosófico podría encontrar adeptos, pero que, a nivel naturaleza, deja de tener sentido y razón de ser. ¿La evidencia y unanimidad de todos los hombres y de todas las culturas son nada más que una creencia? ¡Incredibile dictu! La luz sería creencia.

La base común ofrecida por la naturaleza es un darse del ser a los sentidos y a la inteligencia y podría ser el punto de referencia común para construir en campo filosófico. Podría darse aquí la reconciliación de la naturaleza con la filosofía. Demasiados filósofos están plenamente convencidos de que para filosofar tienen que dar un salto con respecto a los juicios de presencia. Sin embargo, sin confundir las respectivas áreas, naturaleza y filosofía, en continuidad y superación, pueden y deben cooperar en la tarea común de la verdad a fin de eliminar todo disfraz subjetivo, emocional, consciente o profundo, que oculte la verdadera cara de lo que es, en todos sus aspectos, no excluyendo su intimidad metafísica asequible al intelecto que se atreve y se adelanta hacia donde ni el sentido ni la ciencia tienen accesibilidad.

Contra la naturaleza no se puede, dijo Pirrón cuando huía de un perro rabioso. "Contra la naturaleza no se puede" decimos nosotros, porque "naturaleza" es el ser mismo que se manifiesta al hombre en determinados aspectos que hacen a su salud mental y exigencias vitales.

El concepto de materia, después de los "quanta" de Planck ha variado y esto es progreso y orgullo para el ingenio humano. Pero la textura del hombre que descubre e interpreta la naturaleza es verdad inamovible. Proclamar que toda la filosofía occidental responde al esquema helénico ahora definitivamente acabado o agotado, como dice Heidegger, no pasa de impresionar. Que deberíamos comenzar a pensar dentro de nuevos cánones, abatiendo ídolos y esquemas inveterados, que el llamado conocer natural es un hábito ancestral que puede y debe ser modificado por un quehacer y pensar diferente... son afirmaciones. Pero lo naturalmente conocido está allí, firme en su verdad, luz y significación, captando el convencimiento del hombre, el cual, frente a la verdad no es libre y debe ceder a la luz.

Lo ofrecido por la naturaleza como inmediato, evidente y unánime no resuelve el problema filosófico, pero es una valiosísima colabo-

ración de base. Sobre ella, a la luz de lo que es, hablaremos con sentido del enmascaramiento, donde cada filósofo lleva su careta de ocasión con rasgos muy individuales para impresionar a los contemporáneos. Pero se trataría de máscaras y nadie sabría jamás si hay verdad en todo ello. Habría campo propicio para la actitud del sofista que no pretende la verdad, sino únicamente convencer, impresionar, salir del paso.

LA VERDAD, PROBLEMA ENORME, PERO VIABLE:
POSIBLE ENLACE CON UN ORDEN TRASCENDENTE

Claro está que la mayor parte de los hombres, raramente se plantea problemas de fondo con respecto a la verdad. Ultimamente los existencialistas han enfrentado la temática en cuanto al hombre y, salvo excepciones, las conclusiones no fueron muy favorables: del análisis del ser humano problematizado hasta las últimas razones resultó una filosofía del desastre.

El hombre de la calle descansa en las conclusiones inmediatas de la naturaleza y de la funcionalidad del vivir y no se plantea hasta el fin la acuciante interrogación. Alguna que otra vez, el ser humano experimenta la nostalgia del infinito; pero son momentos de excepción, porque inmediatamente subentran los problemas vitales de la subsistencia y convivencia y da miedo el pensar en cosas tan serias.

La verdad y su enmascaramiento interesan al hombre en cuanto hombre, pues el encubrimiento de su verdadera realidad, origen, fin y objetivos es de consecuencias fatales. Se dan otras verdades de interés científico que preocupan hasta el punto que se organizan expediciones a nuestro satélite para saber de su origen y constitución. Pero el enmascaramiento de la verdad es irreparable si el hombre sigue viviendo desorientado o enteramente sumido en el quehacer precario y agobiador del vivir cotidiano, sin mirar más adentro, más allá y más arriba.

Cabe advertir que la verdad no es sólo esa árida adecuación de la cual hacen mención los manuales, sino que ella acompaña al hombre y se adorna de sus riquezas antropológicas. Sin embargo, no serán los adornos los que ocultarán su verdadera cara. Una persistente y periódica higiene mental despojará al hombre de lo circunstancial y contingente, para que, volviendo sobre lo conocido con reflexión completa, capte lo esencial y eterno *de lo que es así y en sí, sin mí*.

Consultando el libro segundo de la *Metafísica* de Aristóteles (cap. 1º) se comprueba que su pasión frente a la verdad y su enmascaramiento aporta elementos de intrínseco valor. Lo referente a la verdad es fácil y difícil y cada filósofo tiene algo nuevo que decir sobre la naturaleza. La verdadera imposibilidad de la posesión total o parcial de algo que no tiene, quizá, su causa en las cosas, sino en nosotros, los

hombres, que tenemos ojos de murciélagos. La filosofía es la ciencia de la verdad, ciencia especulativa directamente proporcional con la categoría del ser hasta el Ser primero.

Llegados a este punto nos confirmamos en el convencimiento de que el tema de la verdad y su enmascaramiento es sencillamente enorme. Sin pesimismo ni euforia sostenemos y con fundamento, que, dentro de los límites de la razón, tiene una explicación y solución parcial, pero válida. La historia del pensamiento ofrece demasiados resultados patológicos. El error, el dolor y la muerte preocupan demasiado al hombre y éste no logra ver la última razón del mal en el mundo. Mucha niebla, muchas pasiones, mucha limitación dejan el alma en suspenso y en estado de angustia. Subconscientemente, a pesar de todo, el hombre le tiene miedo a la verdad total y definitiva por los compromisos inherentes. No pocas veces, desesperado de las altilocuencias especulativas, el ser humano se refugia en la religión, como en un sentimiento, en busca de seguridad y paz. El hombre no se ha descifrado a sí mismo a pesar del progreso de la antropología de los últimos tiempos. ¿Podrá hacerlo algún día? He aquí el gran interrogante.

Probemos con sintonizar, por breves instantes, con los centros de actividad humana, como casas de negocio, bancos, escuelas, estados, trenes, aviones, conversaciones telefónicas, reuniones familiares, etc. e intentemos escuchar el contenido de las conversiones. El hombre se preocupa del vivir bien, de las seguridades económicas, su salud, el amor, el estudio . . . pero el tema de la verdad y su encubrimiento no suele figurar en la agenda. Es cierto que se trata de una postura filosófica, de alto vuelo, lo que no es habitual. No dudamos que habrá siempre filósofos que, como Tales, miran a las estrellas para escudriñar el cielo; lo importante es no caerse en el pozo del escepticismo o del desaliento frente al desinterés de los profanos.

La verdad es fin a sí misma; el don de anhelarla hasta las últimas consecuencias ha de ser la cualidad más excelente de todo filósofo. Rendirse a la verdad, allí donde está, al margen de nuestra figuración y mezquinos intereses ha de ser la verdadera meta, el cielo del filósofo. Pero el horizonte no ofrece la claridad deseada.

Tal vez Pascal y Blondel hayan visto claro en todo esto, cuando aspiraron al complemento de la Revelación de parte de una Inteligencia que trasciende al hombre y le da total y acabado sentido en sus aspiraciones intelectuales, volitivas, emocionales y especialmente soteriológicas.

Si la verdad es el sol del intelecto, hay demasiados días nublados para el hombre y densa bruma que sólo una luz superior podría disipar. Sería la Fe la que correría al encuentro del filósofo, allí donde, miope y con la vista cansada, apelaría al fármaco salvador. No es

nuestra intención entrar en áreas de alcance teológico. Sin embargo cabe denunciar un hecho que hiere y preocupa. El filósofo, en un largo peregrinar de siglos, aun con sus verdades parciales y válidas de alcance metafísico, no logró la verdad para consigo mismo, así como en lo hondo de su espíritu la anhela y suspira por ella desde el tormento de la incertidumbre. Al contrario, el enmascaramiento sigue su curso con seductores y vistosos modelos de acuerdo a la moda del siglo, del ambiente sociológico y de factores que responden a intereses ajenos al problema en sí mismo.

¿Será el hombre un ser frustrado? ¿Habría apuntado demasiado alto con ridículas pretensiones? ¿Y la fe filosófica? La llamada fe filosófica parece una caricatura más que un intento de solución, pues soslaya la verdad y la reduce a un "como si", a una quimera al fin. Ante esta situación el filósofo podría disponerse a oír otro lenguaje, cuyos términos suplirían más allá de toda lógica humana. En este caso frente a la verdad que se donaría al hombre, como un "euangelion", el filósofo habría terminado ya su laboriosa, sublime y valiosa tarea. Los ojos de murciélago cederían a una visión perfecta por la cual se contemplaría la verdad cara a cara en su auténtica y resplandeciente fisonomía. ¿Es todo esto una utopía, un sueño?

Poniendo entre paréntesis el problema teórico de la suficiencia del poder natural en sí mismo para que el hombre encuentre toda su verdad, queremos atenernos a los hechos, tales como se han presentado hasta ahora. Comprobamos, llenos de angustia y sumamente preocupados, que el hombre histórico para descifrarse y realizarse, no ha encontrado todavía en su propia luz la solución de sí mismo.

La verdad decisiva y última, aprendida aún a nivel metafísico, no es la respuesta esperada, total y completa. El enigma del hombre, frente a la verdad que se enmascara en él y por él, sigue en pie y reclama una solución.

¿La tendrá el ser humano a nivel filosófico y racional? Hasta el momento no se entrevé ninguna. Ante la aparente frustración filosófica de las aspiraciones humanas es evidente que la filosofía es la expresión de su limitación. Parecería que la razón humana está como en un pozo; no sabe por qué ha caído allí y no vislumbra el camino de salida. Nos desciframos muy parcialmente en problemas circunstanciales que no hacen a lo más intrínseco de nuestra sed de verdad. El hombre histórico y concreto, en cuanto espíritu encarnado, no se llena y satisface con lo que puede proporcionarle la verdad abstraída desde los sentidos y conocida analógicamente, cuando intenta ahondar lo que supera la experiencia. El hombre no explica al hombre a pesar de ser racional y de preguntarse el por qué de todas las cosas.

¿Existiría una contradicción si lo que dilucida al hombre es una verdad injertada desde otro orden y jerarquía que lo trasciende? Existe un gran misterio en todo esto. La razón del filósofo enmudece y toma nota de este insuceso tan desagradable.

¿Será dado pensar en el fracaso de la naturaleza humana? Como que la no aclaración total de la verdad para el hombre es una comprobación y no una teoría, no se debería descartar a priori un hecho fatal en la trayectoria humana, hecho negativo cuyas consecuencias estamos sufriendo.

El camino está abierto para que todo hombre que anhele por la verdad y quiera rendirse a ella, acepte otras rutas, si éstas le salen al encuentro para lograr una meta irrenunciable: la verdad que explique a todo el hombre, sin velos ni disfraces, llevada hasta las últimas consecuencias.

OSVALDO FRANCELLO

Instituto Superior "Juan XXIII"
BAHÍA BLANCA

PRESUPUESTOS FILOSOFICOS DE LA ASCETICA ROSMINIANA

En estos últimos años se han multiplicado en Italia las investigaciones y los estudios sobre el pensamiento, la figura y la obra de Antonio Rosmini (1797-1855). El centenario de su muerte ha sido una ocasión para llamar la atención sobre este gran filósofo y eminente sacerdote. Para conmemorarlo se realizó en Stresa el Congreso internacional de filosofía "Antonio Rosmini", al que asistieron estudiosos de varios países europeos y de otros continentes¹.

De 1955 en adelante las investigaciones y los estudios sobre Rosmini han sido particularmente promovidos por el filósofo italiano Michele Federico Sciacca no sólo con la difusión de su propio pensamiento que tiene en Rosmini una de sus fuentes, sino también con varias iniciativas culturales, podemos mencionar entre otras dos grandes realizaciones debidas a la iniciativa de M. F. Sciacca; una, la publicación de trece volúmenes referidos a Rosmini por el Instituto de filosofía de la Universidad de Génova que Sciacca dirige², y la otra la creación en 1966 del "Centro internacional de estudios rosminianos" que tiene su sede en Stresa. Este Centro munido de la más completa biblioteca y de un riquísimo archivo favorece el conocimiento y la difusión del pensamiento rosminiano y organiza los cursos anuales de la "Cátedra Rosmini"³.

Las investigaciones y los estudios sobre Rosmini que hemos mencionado comprenden sobre todo su pensamiento filosófico, político, jurídico, pedagógico⁴. Pero con el reciente Concilio ecuménico Vati-

¹ De este Congreso se han publicado las "Actas" en dos volúmenes: *Atti del Congresso internazionale di filosofia "Antonio Rosmini"*, Sansoni, Firenze, 1956, bajo la dirección de Michele Federico Sciacca.

² Los volúmenes están todos publicados por la Editorial Marzorati de Milano.

³ Estos cursos se publican en: *Quaderni della Cattedra Rosmini*, bajo la dirección del "Centro internazionale di studi rosminiani" de Stresa.

⁴ Entre los volúmenes del Instituto de Filosofía de Génova dedicados a Rosmini, tres se refieren a la vida de nuestro autor expuesta en forma de "anales": GIANFRANCO RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, Marzorati, Milano, 1967-1970; otros dos a la bibliografía de lo escrito sobre Rosmini hasta la fecha: CIRILO BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana*, Marzorati, Milano, 1967, y otros tres a la correspondencia entre Rosmini y Tommaseo.

cano II la atención de los estudiosos se ha detenido también en el pensamiento teológico de Rosmini y particularmente sobre su doctrina eclesiológica y consiguientemente en su concepción espiritual y ascética. Se ha descubierto, por así decir, un “nuevo” Rosmini. Su obra *Las cinco llagas de la Iglesia* —puesta en el índice de los libros prohibidos en 1849— lo pone entre los más grandes e inteligentes “precursores” de las afirmaciones hechas por el Vaticano II sobre la Iglesia, sobre su libertad y unidad, sobre el engrandecimiento del “pueblo de Dios” en la comunión eclesial. Esta obra de Rosmini es la expresión cabal y plena de su “sentido” eclesial y precisamente este rosminiano “sentir la Iglesia” es el que quiere recuperar hoy la sensibilidad cristiana⁵. En Rosmini este “sentido de la Iglesia” era fruto de un gran “pensar sacerdotal” y de un inmenso amor a la Iglesia de Jesucristo.

Movidos por este “nuevo” interés hacia Rosmini, los estudiosos han “buscado” las ricas vetas de su pensamiento teológico y espiritual, religioso y ascético. Algunos frutos de este renovado “encuentro” son dos antologías: *Spiritualità rosminiana* y *Dio é Carità*⁶, y las nuevas ediciones de las *Massime di perfezione* y de los *Discorsi sulla Carità* que representan dentro del pensamiento rosminiano respectivamente el fundamento y el culmine de su doctrina espiritual y ascética⁷. Nos detenemos particularmente en estas obras para poner brevemente de relieve los presupuestos filosóficos de la doctrina espiritual y ascética en ellas contenidas.

En efecto, el pensamiento rosminiano, profundamente unitario y sistemático porque es radicalmente metafísico, se funda sobre un principio que le permite hacer todas las aplicaciones posibles, tanto en cada rama del saber como en cada dimensión de la actividad espiritual del hombre; en el campo moral como en el metafísico, en el campo jurídico como en el pedagógico, en el campo político como en el estético, en el campo teológico como en el espiritual y ascético. Todos estos campos del saber han sido investigados por el pensamiento de Rosmini.

Se debe decir, sin embargo, que la dimensión “ascética” es la que predomina en su espíritu. “Predomina” no en el sentido de que en su

⁵ Es interesante hacer notar que las autoridades eclesiásticas de la Curia Romana permitieron la edición de la obra *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* cuando aún el libro estaba inscripto en el Índice de los libros prohibidos; lo publicó la Editora católica Morcelliana de Brescia, en 1966.

Existe de esta obra traducción española: traducción y prólogo de ILDEFONS LOBO, *Antonio Rosmini, Las cinco llagas de la santa Iglesia*, Ediciones Península, Barcelona, 1968.

⁶ *Spiritualità rosminiana*, bajo la dirección de REMO BESSERO BELTI, Edizioni Paoline, Milano, 1964; *Dio é Carità*, bajo la dirección de MICHELE FEDERICO SCLACCA y de REMO BESSERO BELTI, Editrice Esperienze, Fossano, 1969.

⁷ Ambas publicadas por Edizioni Paoline, Pescara, 1963. Podemos destacar que de las *Máximas de perfección* existen cerca de cincuenta ediciones, una de las cuales en latín. Actualmente se prepara la traducción al castellano.

pensar no exista clara y neta distinción lógica entre las varias ramas del saber, pues Rosmini es riguroso al trazar y respetar los límites propios de cada campo del saber científico y racional; y precisamente porque usa la razón en toda la amplitud de su ámbito, no confunde jamás, por ejemplo, el orden natural de la ciencia con el orden sobrenatural de la fe. La dimensión "ascética" es en él predominante como orientación total de la vida y de cada actividad hacia un fin ultraterreno y eterno. Aun la actividad filosófica es para él un medio para tender hacia un fin que trasciende lo mundano y temporal. Este fin es la perfección moral de la "persona", que se logra, como veremos más adelante, con la adhesión a todo el Ser, que es todo el Bien⁸. Esta es terminología típicamente rosmíniana y la doctrina filosófica correspondiente es precisamente el presupuesto racional de la ascética según Rosmini.

En efecto, todo el pensamiento filosófico de Rosmini se desarrolla dentro de la doctrina del *ser* como *uno* y *trino*. Desde su primera gran obra filosófica, el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, hasta la última, la *Teosofía*, obra póstuma, esta doctrina es continuamente tratada, desarrollada, profundizada, aplicada, presupuesta⁹. Es muy difícil resumir en pocas palabras la inagotable riqueza de esta concepción rosmíniana, no obstante trataremos de expresarla en sus líneas esenciales.

Para Rosmini, el *ser* es manifiesto al hombre como "objeto" mental, como objeto inteligible y que lo hace a su vez inteligente. El *ser* se patentiza en el hombre como inteligibilidad infinita, es decir en el modo en que el *ser* puede ser entendido por la mente, o sea como *idea*. Se tiene de este modo la "idea del *ser*", sobre la cual Rosmini siempre insiste y que es el "primo noto", idea universal, madre de todas las otras, objeto constitutivo y esencial de la inteligencia. Pero esta *idea del ser* constitutiva de la inteligencia como su objeto esencial, Rosmini la entiende primero en su aspecto "ontológico", como el "primum ontologicum" que fundamentará después el orden gnoseológico, en cuanto la "idea" es el *ser* mismo, el *ser* en la forma en que

⁸ Para Rosmini la ascética es la "ciencia de los medios con los cuales el hombre puede alcanzar la perfección moral" y en este sentido preciso la entendemos aquí (ANTONIO ROSMINI, *Ascetica*, Milano, 1840, *prefazione*, pág. 8).

⁹ El Rosmini que muchos estudiosos conocen es solamente el del *Nuovo saggio*, pero no se puede tener un conocimiento completo y exacto de su doctrina si no se estudia la obra máxima de su pensamiento ontológico y metafísico que es la *Teosofía*. Desgraciadamente esta obra ha quedado incompleta y no fue corregida por el autor. La primera edición de la *Teosofía* se hizo en cinco volúmenes en Torino y en Intra desde 1859 al 1874; otra en ocho volúmenes por la *Edizione nazionale delle opere di A. Rosmini*, en Roma y en Milano desde 1938 al 1941 bajo la dirección de Carlo Gray. Recientemente se ha hecho una "reducción orgánica" de la obra, en dos volúmenes con introducción y notas realizada por MARIA RASCHINI: *A. Rosmini, Teosofía*, Marzorati, Milano, 1967.

puede ser presente a la mente o sea en su *forma ideal*, que es una de las tres "formas" o "modos intrínsecos" del "ser".

El *ser ideal* presente a la mente es lo que Rosmini llama lo "divino" en el hombre o lo "divino" en la naturaleza humana¹⁰. Sea claro que Rosmini entiende por "divino" algo que pertenece a Dios, que tiene caracteres divinos pero que no es Dios. El *ser ideal*, en efecto, permite a la mente conocer la "esencia" del ser, o sea lo que el ser "es", es decir la *verdad* del ser. Pero la verdad en sí misma es absoluta, inmutable, necesaria, eterna, y éstos son precisamente los caracteres *divinos* que permiten a Rosmini hablar de lo "divino" en el hombre.

De este elemento divino presente en la mente del hombre, Rosmini deriva la "dignidad" de la persona humana en cuanto por el mismo la persona se abre al conocimiento y al amor infinitos, o sea al conocimiento y al amor de todo el Ser, que así reconocido y amado se hace para ésta "bien" infinito. Justamente porque en la persona existe esta vocación a lo infinito y eterno, nada de finito y temporal puede reclamar derecho absoluto sobre ella: la persona está al "servicio" del infinito. De aquí su "supremacía" y su derecho esencial a ser reconocida y apreciada como tal.

Entonces, con la *idea del ser* según Rosmini, la mente conoce lo que el ser es "por esencia". Conoce por consiguiente lo que *cada* ser es por esencia, o sea que conoce su grado de ser y por esto su valor. La idea del ser, por consecuencia, manifiesta a la mente la exigencia que cada ente tiene de ser reconocido, apreciado y estimado según su grado de ser o de valor. De este modo, la idea del ser es también "ley moral" que impone al hombre reconocer cada ser según su grado y su orden. En efecto, Rosmini expresa así el principio supremo de la moral: "Reconocer el ser en su orden", o también: "Reconocer *prácticamente* el ser conocido especulativamente".

El hombre reconoce "prácticamente" el ser cuando da al "ser" la estima y el amor que éste exige. La estima y el amor son actos subjetivos, es decir, actos con los cuales el "sujeto" humano reconoce el "objeto" —"el ser ideal"— en su orden y en su valor; por esto cuando el hombre reconoce el ser se logra la perfecta adhesión del "sujeto" al "objeto". Ahora bien, Rosmini dice que el "sujeto" humano es radicalmente *sentimiento*, sentimiento fundamental, corpóreo e intelectual. En cuanto "sentimiento", el sujeto humano participa del "ser" de una manera distinta a como participa del ser en la *forma ideal*;

¹⁰ La exposición sobre *Del divino nella natura* constituye la primera parte del cuarto volumen de la *Teosofia* en la edición de 1859-1874. Está dedicada a Alessandro Manzoni, el gran amigo de Rosmini. De esta dedicatoria transcribo un breve trozo porque es muy significativo: "De aquello que excede nuestros límites y nos colma con su maravilla, obtienen el filósofo y el poeta su potencia y gracia y las alas para cada vuelo sublime. Porque lo que es divino y brilla en el seno del misterio, es su común alimento y por él el filósofo como el poeta viven inmortales".

aquí participa del ser en la *forma real*, pues el sentimiento no es intuición, ni intelección, ni razón, sino es *realidad* inmediata. Por esta razón cuando el sujeto humano se adhiere con toda su estima y amor al "objeto" conocido idealmente, se realiza la perfecta adecuación entre la *forma real* y la *forma ideal* del "ser", y esta perfecta adecuación es una nueva forma del "ser", forma que completa y corona las otras y es la *forma moral*.

El ser en la *forma moral* es el *bien*, porque el bien es precisamente el "ser" en cuanto es reconocido y amado por el hombre, en su dignidad y en su valor objetivo. Habíamos dicho que por la presencia del *ser ideal* a la mente el hombre es "apertura" infinita al conocimiento y al amor, ahora podemos decir que por la *forma moral* del ser el hombre es apertura al *bien infinito*. En consecuencia, el bien moral es la perfección de la persona, pues en el bien moral la persona crece en el amor por el "ser" objetivo, en el bien moral la persona supera la esfera de su propia subjetividad para abrazar el orden "objetivo" del ser. Infinito abrazo e infinito amor y consecuentemente infinito bien para la persona que en el ser se cumple y se sublima.

La *forma moral* del ser es la forma final y perfectiva de todo el Ser, pues en ella se da el "ser" en la perfecta adecuación de las otras dos formas: la ideal y la real. Todo el universo, a través del hombre, tiende a esta forma perfectiva del "ser", y decimos a través del hombre en cuanto sólo las inteligencias son capaces de bien moral, por consiguiente, sólo los seres inteligentes pueden realizar en sí mismos el fin del universo, o sea el "conocimiento amativo" del ser, como dice Rosmini. Esta expresión resume genialmente todo lo que nosotros hemos dicho sobre el pensamiento filosófico de nuestro autor, visto en su aspecto ontológico y moral; debemos ver ahora cómo este pensamiento es el presupuesto racional de su doctrina ascética.

La primera de las seis *Máximas de perfección* de Rosmini dice: "Desear únicamente e infinitamente agradar a Dios, es decir ser justo"; es precisamente la primera porque contiene el fundamento de todas las otras, es la verdad, principio de la cual todas las otras derivan. El fundamento filosófico aquí es evidente: el hombre, dice Rosmini, sabe con certeza racional que existe algo que tiene valor absoluto, o sea que vale infinitamente por sí y en sí, y lo que tiene valor absoluto debe ser reconocido, apreciado, buscado y amado como tal antes que cualquier otro bien, porque así lo exige el orden y el valor intrínseco del ser. Este es el significado del "únicamente" y del "infinitamente" de la formulación rosminiana.

Sabemos que para Rosmini lo que tiene valor absoluto es el "ser", que en cuanto es reconocido y amado por el hombre es "bien" moral, ya que el hombre es orientado hacia el conocimiento y hacia el amor de

todo el "ser". Ahora bien, esta proposición, que tiene su fundamento ontológico y metafísico en la doctrina del "ser", adquiere para Rosmini su pleno significado y su verdadero cumplimiento cuando del "ser" considerado en el orden del pensamiento racional, se pasa al Ser infinitamente real y subsistente, que es Dios. "Desear únicamente e infinitamente agradar a Dios, es decir, ser justo", significa en el orden ascético aquello que en el orden moral significa el "reconocer prácticamente el ser en su orden", o sea que es la perfecta traducción ascética de la doctrina rosminiana del ser, del ser que el hombre reconoce y ama como el bien en sí y por sí. En efecto, Dios es la plenitud del Ser, y por tanto, la plenitud del Bien. Por esto el hombre para alcanzar la perfección como quiere la ascética, debe, lo primero de todo y sin límite alguno, reconocer y amar a Dios en su infinito valor; haciendo esto el hombre, dice Rosmini, "agrada" a Dios porque Dios desea este "bien" para el hombre, pues es *bien* para el hombre buscar y amar infinitamente a Dios.

Comprendemos ahora cómo Rosmini en la formulación de la primera *Máxima* hace equivalentes el "deseo de agradar única e infinitamente a Dios" y el de "ser justo". Esta precisión está conceptualmente fundada en la doctrina del "ser", pues la perfecta "justicia" consiste en dar a cada ente lo que le pertenece como tal, en reconocer su dignidad y su valor. Por esto es "justo" el hombre que reconoce cada ser en su orden y valor. En este sentido —y es el sentido evangélico y ascético de la palabra— la "justicia" equivale a la "perfección moral" y representa el máximo bien que el hombre puede conseguir, pues como habíamos dicho, la "perfección moral" consiste para el hombre en obtener el bien moral y el bien moral se obtiene reconociendo el ser en su orden.

Es justo quien busca y ama a Dios como la plenitud del Ser, que exige de nosotros adoración y amor, pues esto responde a la exigencia intrínseca del Ser mismo. Así "desear únicamente e infinitamente agradar a Dios" equivale a "ser justo". Es el primer deber del hombre, el deber fundamental y fundante porque Dios, o sea el Ser infinitamente real y subsistente, está primero que todo y sobre todos. Por esto en la doctrina ascética de Rosmini se insiste tanto sobre la "justicia", al punto de que la primera *Máxima de perfección* Rosmini mismo la expresa muchas veces como una invitación a la búsqueda incesante e incansable de la "justicia".

Por amar a Dios el hombre debe amar todo lo que Dios ama, sin límites, sin vacilaciones, porque todo aquello que Dios "ama" es "bien" absoluto. Por esto el hombre debe buscar constantemente conocer la "voluntad" de Dios, para cumplirla, para seguirla con la adhesión amorosa de su propia voluntad. Lo que Dios *quiere* para el hombre

y del hombre, es seguramente *bien absoluto* para éste; en cambio, el hombre no puede estar igualmente seguro de que aquello que quiere por sí mismo y para sí mismo sea siempre el “bien”.

Surge de aquí una particular aplicación en el campo ascético. Precisamente porque existe para el hombre un *bien absoluto*, éste debe buscar y querer *absolutamente* este bien y todo el resto lo debe buscar y querer subordinado y en relación al mismo. Este *bien absoluto* es el “fin” al cual el hombre debe tender para alcanzar su perfección moral, todo el resto son sólo “medios” para llegar al “fin”. El hombre, en efecto, debe querer *absolutamente* el “fin” y *relativamente* los “medios”, así lo exige el “orden” mismo del “ser”. Es éste el núcleo profundo, ontológico, metafísico y moral de la doctrina de la *indiferencia* en la ascética rosminiana.

En el contexto de la doctrina rosminiana la *indiferencia* no representa una actitud pasiva, inerte, casi como si se tratara de “desempeño” o “desinterés”, como la palabra pareciera significar en su sentido corriente y común; quiere indicar, en cambio, la disposición *positiva* de la voluntad a abrazar cualquier cosa que la voluntad de Dios pueda indicar al hombre como medio para alcanzar su perfección moral. No es “elección” hecha por el hombre según su propio criterio y medida, según sus intereses y su gusto; es “elección” en el sentido de “aceptación” libre y amorosa de aquello que Dios quiere, con la certeza de que lo que Dios quiere es seguramente un “bien” para el hombre ¹¹.

Es fácil deducir ahora el fundamento racional de la doctrina ascética de la indiferencia; en efecto, el hombre no puede rechazar nada de lo que es “bien”, porque rechazando el “bien” rechaza el “ser” en su exigencia intrínseca de ser reconocido y amado. Todo aquello que al hombre se presenta como “bien” debe reconocerlo y amarlo en su orden, pues como dice Rosmini aun el “orden” del ser es un “bien”. La actitud psicológica y moral implícita en la *indiferencia* así como Rosmini la entiende, es profundo deseo de adecuar la propia voluntad a la voluntad de Dios, es voluntad de “bien”, de bien en sí en cuanto cada “medio ofrecido”, o sea “querido” por Dios, tiene su grado y valor independientes de cualquier condicionamiento humano, es un bien “objetivo” con su intrínseca dignidad y valor.

También la doctrina rosminiana de la *caridad* tiene su fundamento ontológico metafísico en la doctrina del ser. Hemos dicho que el ser tiene tres “formas” o “modos” intrínsecos, la forma real, la ideal y la moral y hemos visto también que el hombre debe amar todo el ser en cada una de sus formas, grado y orden. De esto Rosmini deduce

¹¹ En italiano la palabra “indiferencia” podría ser modernamente traducida por “disponibilidad” en el sentido de “estar abierto”, de “actitud de entrega”, de “aceptar con gusto”. Es decir, el hombre debe estar disponible a todo el bien.

la doctrina ascética de la *caridad* —o amor— que se debe explicitar y profesar en tres formas de caridad. Caridad *espiritual*, caridad *intelectual* y caridad *material*. Una tiene por fin procurar al prójimo el bien “espiritual”, la otra tiene por fin el bien “intelectual” y la tercera el bien “corporal”. Es decir, la *caridad*, según Rosmini, tiene como finalidad procurar al prójimo el “bien” en todas sus formas y de acuerdo a su “orden”. En efecto, cuando él habla de “caridad ordenada” (y es una expresión que usa con frecuencia en sus escritos ascéticos) entiende la caridad ejercitada según el “orden” objetivo del bien. Precisamente porque el hombre debe amar todo el “ser” así la caridad se debe extender a todo el “bien”, quiere decir que la caridad debe ser *universal*, ésta es otra característica importante de la doctrina rosmíniana sobre la caridad.

Nos hemos limitado, como habíamos precisado, a exponer en líneas generales y esquemáticas algunos presupuestos filosóficos de la ascética rosmíniana. El discurso podría haber sido más amplio, dado que el tema está lejos de quedar acabado. Pero aquí terminamos, recordando que Rosmini aplicó esta doctrina ascética en su propia vida individual y también a un cuerpo social, o sea a la congregación religiosa que él fundó y que denominó “Instituto de la Caridad”. El fin de este Instituto es profesar la caridad *universal*, la caridad en todas sus formas, es entonces un Instituto que no tiene como “fin” una determinada y particular obra de caridad, sino que tiende a ejercitar “cualquier” obra de caridad que pueda ser requerida por las necesidades del prójimo o del tiempo, según el principio ascético de que el hombre debe ser “disponible” a todo el bien que la voluntad de Dios pueda requerir de él ¹².

LORENZA DADOMO

*Centro Internazionale di Studi Rosminiani,
Stresa, Italia.*

¹² Nos hemos detenido solamente en la primera *Máxima de perfección*, pero creemos conveniente dar aquí aunque sea el título de las otras cinco para ver cómo se relacionan lógicamente con la primera.

La segunda Máxima es: “Dirigir todos los pensamientos, afectos y acciones al engrandecimiento y a la gloria de la Iglesia de Jesucristo” (si el hombre debe buscar y amar todo aquello que “agrada” a Dios, todo aquello que Dios “quiere” como hemos visto en la primera Máxima, sigue por consecuencia que el hombre debe amar antes de todo la Iglesia de Jesucristo, en cuanto ésta, dice Rosmini, es querida por Dios para su mayor gloria).

La tercera es: “Quedarse en perfecta tranquilidad con respecto a lo que acontece por divina disposición, no sólo con respecto a nosotros sino también con respecto a la Iglesia de Jesucristo”; la cuarta es: “Abandonarse totalmente a la divina Providencia”; la quinta es: “Reconocer íntimamente nuestra propia nada”; la sexta es: “Disponer todas las ocupaciones de nuestra vida con espíritu de inteligencia”. *Espíritu de inteligencia*: lenguaje típicamente rosmíniano, quiere decir que el hombre debe buscar y amar siempre la verdad, objeto de la inteligencia que le revela el “orden” del bien y que es el principio de la *sabiduría* como la entiende Rosmini.

EL PROBLEMA DEL MAL EN JACQUES MARITAIN

INTRODUCCION

Al parecer, una constante del pensamiento de Jacques Maritain es que, profundamente sumergido en la rica corriente de la especulación tomista, repiensa las tradicionales tesis imprimiéndoles inusitado vigor ante la problemática contemporánea. La cuestión que nos ocupa, o para decirlo con el pensador, el *misterio* que enfrentamos e intentamos penetrar es el del mal. Como toda investigación profunda hunde sus raíces en postulados metafísicos, en este caso los afirmados por Sto. Tomás, y que podemos remontar hasta San Agustín:

I – El mal no es ni sustancia, ni ser, no posee una dimensión ontológica en sí mismo. Es ausencia en la trama óntica de lo real. Sin embargo, no es cualquier ausencia, sino la de un bien exigido por una naturaleza dada. Es *privación* de un bien determinado que conforma una sustancia y que por faltarle impide que sea lo que verdaderamente debe ser. Mal es sinónimo de no-ser, de una negación que hiere la cosa en la que parasita.

Caracterizar el mal como no-ser, no es negarle existencia: el mal existe sí, pero *en* y *por* el ser al cual está destruyendo; su existencia es la de un parásito que aniquila los tejidos ontológicos que constituyen la cosa por y en la cual existe. Si el mal existe en el sujeto que lo porta, resulta evidente que su potencia y eficacia estará en relación directa con la naturaleza del bien al que daña o corrompe: “La carencia de ser en sí y de esencia, y de forma, y de determinación, y la existencia del mal, su realidad, y su eficacia: he ahí lo que nos revela la monstruosidad metafísica del mal”¹.

II – La visión del mal como privación y en definitiva como nada destructora del ser se complementa con un principio absoluto e in-

¹ JACQUES MARITAIN: *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino* (Ed. Club de Lectores, Bs. Aires, 1967), p. 202.

conmutable: Dios es el Ser supremo y el Bien absoluto; todo lo que existe, existe por El como participación gratuita del Ser infinito. A fuer de tal, todo lo que es, es bueno en tanto que participante de la Bondad que lo ha creado "ex nihilo". De esta inconcusa afirmación se derivan los dos axiomas que son el punto de partida —y en cierto sentido de llegada— de las reflexiones del pensador en lo referente al mal moral:

1) Dios no puede ser la causa del mal moral ⁴ ni directa, ni indirectamente. No podemos atribuir a Dios, bajo punto de vista alguno, la causa de nuestra mala acción, ni siquiera remotamente ².

2) La *causa primera* de la falta de gracia viene de nosotros, que como causa primera *deficiente* tomamos la iniciativa de la nada: "Resulta, pues, evidente que la causa primera de la falta de gracia corresponde totalmente al hombre, a quien le falta la gracia porque no la ha querido recibir. De parte de Dios no existe causa determinante de esa falta de gracia, salvo después de supuesta la causalidad humana" ³.

Vemos cómo desde un comienzo Maritain apunta a salvaguardar la inocencia divina, y a dar una explicación del fenómeno del mal por la iniciativa de la criatura, consistiendo el mayor mérito de su trabajo en coordinar con intrínseca coherencia estos dos axiomas. Supuestos estos principios, y sin perderlos de vista, podemos ya introducirnos en la primera de las tesis del filósofo francés.

I. — LA DISIMETRIA ENTRE LA LINEA DEL BIEN Y LA LINEA DEL MAL

Todo nuestro ser y obrar se realiza en última instancia sostenido por el Ser absoluto gracias al cual somos, y que se encuentra sustentando lo más íntimo de nuestro ser. De allí que no podamos determinarnos a nosotros mismos, sino en virtud del Acto puro por el cual la voluntad libre entra en acto. En otras palabras, la elección del libre albedrío es posible por la "premoción física" que le otorga su Creador. Pero si bien es cierto que la voluntad humana entra en acto por una moción divina, no es menos verdadero que es la propia voluntad la que realiza el acto: "la libertad de elección consiste en la indeter-

⁴ En lo que se refiere al "mal de naturaleza", Maritain lo considera como algo querido por Dios pero de modo indirecto y *per accidens*; y que en última instancia podemos decir que brota de la nada a partir de la cual son creadas las cosas.

En lo que atañe al mal moral, hemos excluido del presente trabajo las consideraciones del autor con respecto al problema de la predestinación y la reprobación, pues, aunque es una continuación de las líneas esenciales de su pensamiento, a nuestro entender, no pertenece al cuerpo central de su doctrina.

³ Sro. TOMÁS: *Comentario sobre las Sentencias*, I, dist. 40, q. 4, a. 2.

minación activa y dominadora de la voluntad que hace eficaz el motivo que la determina”⁴; somos nosotros los que realizamos la elección. El “impulso” divino no anula la libertad, sino que la posibilita y garantiza. No se trata de una fuerza mecánica que determine a obrar como una especie de yuxtaposición de Dios sobre las criaturas. Es el influjo vivificante de la Causa trascendente que desde lo más íntimo y profundo del ser finito lo mueve a obrar según su modo propio, respetando, por así decir, la idiosincracia propia de cada ser. “Aquél que es la raíz misma de mi yo y de mi libertad puede moverme sin violar antes al contrario creando mi yo, mi diferencia propia, y su expresión que es el acto libre. Dios no quita la libertad, sino que la crea como tal”⁵. En consecuencia, dentro de la línea del bien el hombre posee toda la iniciativa pero segunda de su accionar; perteneciendo a la Libertad creadora toda la iniciativa primera. En la realización de un acto no surge ningún inconveniente en lo referente a la relación entre la Libertad divina y la del existente creado, pues razonar en la línea del bien es hacerlo en términos de ser.

Pero es sabido que la voluntad puede optar por el mal y que de hecho lo hace. Es aquí donde debemos invertir nuestras consideraciones en forma radical. El mal, como hemos dicho, es una especie de anti-ser que corroe los seres, una lepra de la realidad y, por ende, el modo como tenemos que abordarlo es exactamente la antítesis del camino seguido en la línea del bien. A causa de esta disimetría las afirmaciones que hemos hecho en la línea del bien, no pueden ser aplicadas a la del mal; aquí la perspectiva se plantea en términos de “nihil”, allí nos movíamos en la visualización del “esse”.

Surge ahora una pregunta fundamental: ¿Cuál es la relación existente entre la voluntad humana y la Libertad creadora en el ámbito del mal? Para contestar este interrogante partimos de un principio general: El mal que hiere la acción proviene de un defecto en el ser del cual emana o en las potencias operativas de éste. Luego, en el caso de una mala elección tenemos que suponer un defecto en lo que la produce, es decir, en la voluntad humana. En la voluntad se encuentra la “*precondición metafísica*” de donde un acto resulta malo. Claro está que se trata de una precondición actual de una elección mala, pues la posibilidad del mal, como tal, se entronca con la necesaria falibilidad de la criatura^B.

⁴ J. M.: *Breve Tratado acerca de la Existencia y de lo Existente* (Ed. Desclee de Brouwer, Bs. Aires, 1949), p. 112.

⁵ JUAN DE STO. TOMÁS, *Curso Teológico*, I, q. XIX, disp. 25, a. 6, nº 39.

^B Toda criatura es naturalmente falible. Dios no puede crear un ser libre de naturaleza impecable. Pero la falibilidad no implica necesidad de obrar mal, sino que tan sólo abre la posibilidad —posibilidad que se hace activa por medio de la voluntad en tanto que prevarica—. Más aún: “La libertad falible ha sido creada por el amor de caridad entre Dios y la criatura” (*De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 208).

Este defecto de la voluntad, como el mismo término lo indica, es de naturaleza negativa, de donde debe ser considerado como atentado contra el ser, como herida de la nada que afecta a la voluntad. Al afirmar esto, estamos afirmando simultáneamente que es una sustracción de la causalidad trascendental, fuente y origen de todo lo que posee ser. Además, esta sustracción debe ser voluntaria, es decir que la carencia de ser no se encuentra ínsita en la estructura natural de la voluntad, pues de lo contrario no estaríamos ante el mal moral, sino ante una simple negación de un bien mayor. Por otra parte, este defecto considerado en sí mismo no es todavía el mal de pecado, es decir, el mal específico de la voluntad en su actividad libre: "Por otra parte, ese defecto no puede ser ya un mal de la acción libre, pues entonces estaríamos en un círculo vicioso, y asignaríamos como causa de un mismo efecto determinado (a saber, del mal moral) ese mismo efecto. Estaríamos dando vueltas a la noria"⁶. Es necesario, entonces, poner en el origen de un acto prevaricador, un cierto "*defectus*" que aún no es "*privatio*", pero que es su causa, entendida como "una pura ausencia que yo introduzco libremente en el ser"⁷. Esto nos conduce directamente a la segunda de las tesis esenciales de Maritain:

II. — LA NO-CONSIDERACION DE LA REGLA

La investigación en torno a las conexiones entre la voluntad y la línea del mal induce a considerar dos momentos en la producción de la elección privada de un bien que le corresponde. El aflorar de un acto voluntario malo implica una dicotomía de momentos en la voluntad operante; y tal desdoblamiento es producto de una distinción ontológica, independiente de la sucesión o simultaneidad temporal⁸.

Asumiendo la doctrina de Sto. Tomás, Maritain asigna la causalidad deficiente del mal a un primer momento de la voluntad en el cual adolece de un defecto que de suyo no es todavía un mal o privación, sino ausencia o negación de un bien no exigido por su propia naturaleza. Este primer momento consiste formalmente en una simple carencia que la voluntad libremente introduce en el ser. A esta primera instancia anonadante —que de suyo no es pecado pero que se convierte en tal cuando la voluntad pasa al acto, es decir, en la operación misma de elegir— es lo que Maritain denomina la no-consideración de la regla: "En un primer momento, existe en la voluntad,

⁶ J. M.: ...*Y Dios permite el mal*, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸ En un principio Maritain no hace distinción de momentos temporales, pero luego establece una especie de "último tiempo" que separa la mera ausencia de la real privación.

en razón de su misma libertad, una ausencia o una *anonadación* que todavía no es una *privación* o un mal, sino una simple laguna: el existente *no* considera la norma o el *tú debes* del cual depende la regulación del acto”⁸. Si añadimos que: “En la misma no-consideración de la regla la que en un primer instante de naturaleza es pura negación y en un segundo instante de naturaleza se convierte en privación... Esta no-consideración de la regla en el instante de la causación cubre los dos casos y en este sentido es ambigua”⁹. Tenemos así configurado, lo que a nuestro parecer es, el centro de convergencia de todo el problema sobre el mal. Será menester explicitar el contenido de estas citas, para contemplar claramente el pensamiento de Maritain.

El bien que corresponde a todo acto libre en cuanto tal es su conformidad a la regla; siendo ésta el bien propio de la persona. Todo acto es movimiento hacia un bien determinado, el cual visto desde una perspectiva ontológica es bueno —en cuanto acto—. Pero, en el orden moral el acto es malo si no está ordenado al fin que le es debido —y que en definitiva es Dios—; el mal del acto es ocasionado por su des-arreglo, su no-conformidad con la norma, des-arreglo que no es otra cosa que una conversión hacia las criaturas, en tanto y cuanto la voluntad elige un bien apetecido inmediatamente, sustraída por entero a la regla que siempre está en dirección a Dios.

A los efectos de concretizar lo expuesto, apliquemos este análisis a una elección mala actual; en ella podemos distinguir dos planos: El *especulativo-práctico*, dentro del cual la conciencia ve las normas universales bajo las cuales analiza sus posibilidades de acción. Aquí somos conscientes de que debemos obrar el bien evitando el mal. “En tanto que considero actualmente la ley me siento obligado por ella, impedido de querer lo que es moralmente malo”¹⁰. En el segundo plano, el *práctico-práctico*, penetramos el ámbito específico de la elección, siendo precisamente aquí donde existe la posibilidad de introducir el mal, violando la ley al elegir un bien que no es moralmente bueno, constituyéndolo en un bien “*hic et nunc*” con total independencia de la norma¹¹.

Dentro del área del juicio práctico-práctico es donde se inscriben los dos momentos ontológicos a los que arriba hacíamos referencia, es decir, que es aquí donde podemos anonadar la norma y a fuer de tal, donde se encuentra el principio absoluto del mal.

El análisis del acto malo nos ha conducido a distinguir realmente (y no por simple distinción de razón) una dualidad de instantes en

⁸ *Breve Tratado...*, pp. 114-115.

⁹ ...Y Dios permite el mal, p. 74.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹¹ *Cfr. Ibid.*, p. 68.

la emergencia del mismo. El primer instante lo hemos considerado como simple ausencia, siendo el segundo real privación. Establecido el plano donde puede producirse la sustracción a la regla, es necesario preguntarnos por la naturaleza del no-considerar en sí mismo. La ausencia del primer momento es, por así decirlo, donde la iniciativa del existente permite que las tinieblas de la nada oscurezcan la manifestación del ser. Lo que el autor denomina no-consideración es la negativa del hombre a la ordenación del acto libre, y este decir *no* a la regulación es la esencia del primer instante. Maritain lo designa con diferentes términos, pero todos ellos destinados a remarcar que se trata de un *no-acto*, un *no-usar*, un esconderse o anonadar; pura ausencia cuya eficacia consiste justamente en des-hacer o aniquilar y cuya realidad es mostrarse en el seno del existente como laguna o vacío.

Este no-acto aún no es un mal ya que no es deber de la voluntad considerar siempre la regla, sino cuando realiza la elección, pero se transforma en pecado cuando el acto formal de la elección se realiza con esta anonadación primaria, porque priva al acto libre de un bien que su naturaleza exige: la acción reguladora de la norma de la razón y la ley divina. En otros términos, el pecado reside formalmente en que la voluntad proceda al acto de elección sin tener actualmente en consideración la regla, por ello decimos que es recién en el segundo momento donde propiamente se produce el mal¹²

Arribamos así a una conclusión de vital importancia para nuestro interrogante sobre la relación existente entre Dios y la producción del mal: al acto prevaricador precede —al menos con prioridad de naturaleza— una inconsideración a la regla, una apertura a la nada “creada” por iniciativa de la voluntad que es libre de considerar o no la norma, convirtiéndose esta ausencia en pecado, cuando la voluntad entra en acto pues priva a su acción de la orientación propia al fin de la persona. El origen del mal reside en este primer momento en que “Nada ha hecho aún . . . y sin embargo en el cual ha hecho ya la nada”¹³. Habíamos establecido, con respecto a la producción del acto bueno, que la causa primera y total era Dios, siendo el hombre causa total también pero segunda. Restábanos considerar cuál era la causa del mal en el orden de las conexiones metafísicas, a lo que ahora podemos contestar afirmando: es la criatura la que en la línea del mal tiene la iniciativa primera y absoluta, ella es la única causante y por ende la única responsable de la existencia del mal. De esta manera volvemos a afirmar el segundo axioma que decía: “*Defectus gratiae prima causa est ex nobis*”. En efecto, hemos visto que la voluntad es quien

¹² Cfr. *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 215.

¹³ *Ibid.*, p. 219.

nihiliza su propio bien, siendo esto lo único que puede hacer por sí sola, ya que el acto malo en lo que tiene de acto depende del concurso divino para aflorar a la existencia, necesita de la premoción física. En la producción del mal es únicamente donde el existente libre está solo, independiente de la Causa primera; está solo ante la nada, o mejor dicho, en la soledad de la nada pues ha roto su conexión con el ser. En el ejercicio de su libertad el hombre puede ser causa primera, pero tan sólo negativa o deficientemente, es decir, produciendo el mal.

Maritain encuentra confirmada su posición por la frase del Evangelio de San Juan donde dice: "Sin mí nada podéis hacer" (Jn. XV, 5.): En la línea del bien resulta imposible realizar el más ínfimo movimiento cargado de ser y de bondad si no es en virtud del "*Ipsum esse per se subsistens*". Más, en la línea del mal hay algo que el hombre puede hacer solo: la nada; por este motivo Maritain transforma la frase afirmando, "Sin Mí podéis hacer la nada, sin Mí podéis introducir en el acto y en el ser esa nada que lo hiere y que constituye el mal" ¹⁴.

Habiendo visto el sentido de la no-consideración de la norma, podemos entrar a considerar la tercera tesis de nuestro autor que se encuentra en estrecha vinculación a ella.

III. — LA MOCION DIVINA QUEBRANTABLE

Este concepto de moción rechazable es por definición, "una moción que puede marrar el objetivo final al cual tiende" ¹⁵. Esta noción nos permite, hasta donde es posible dentro del deseo de dar una explicación racional al problema del mal, salvaguardar la incondicional inocencia divina. En efecto, si la voluntad puede ocultarse al influjo de la Supercausa es porque tal influjo, al alcanzar la esfera de la libertad puede ser frustrado, o más precisamente aniquilado por el movimiento nadificante que produce la misma voluntad. En la línea del mal la criatura destruye la moción divina por su libre iniciativa de no-usar o de no-considerar la regla, mutilando de esta forma el impulso del ser. Pero esta iniciativa anonadante por parte del hombre, sólo puede tener lugar si las mociones trascendentes entrañan en sí mismas la posibilidad de ser frustradas y de resultar estériles.

En realidad Dios activa a todos los seres de acuerdo a su propia naturaleza, por lo cual las activaciones correspondientes al ser racional y libre deben ser adecuadas a la falibilidad que le es propia. En consecuencia, en primera instancia las activaciones deben ser rechaza-

¹⁴ Ibid., p. 222.

¹⁵ ...Y Dios permite el mal, p. 80.

bles, dependiendo única y exclusivamente de nosotros la anulación de las mismas.

En lo referente a la producción de un acto bueno, debemos decir que la libertad creada no se sustrae a la acción de la gracia —que es aquí gracia suficiente, en tanto que existe la posibilidad de que sea aniquilada— en otros términos, si hay una actual consideración de la regla, esta moción rechazable “fructifica por sí sola en moción divina inquebrantable o gracia por sí eficaz”¹⁶. “Esta moción rechazable que es como un rayo vivificador con que se ilumina la voluntad creada, fructifica por sí misma cuando no es rechazada por la anonadación libre, en la moción irrechazable a la que está ordenada y hacia la cual tiende. O bien es rechazada por la anonadación de la voluntad libre, o bien fructifica en moción irrechazable”¹⁷. Cuando el hombre permanece libremente bajo la causalidad divina, las mociones de ésta se convierten en irrechazables, dando origen a actos moralmente buenos. Por el contrario, cuando en ejercicio de su libertad se aparta del influjo trascendente, es decir, cuando toma la iniciativa de la nada, las activaciones son mutiladas y dan origen a la emergencia de una acción herida por el mal.

Esta noción de frustrabilidad en el influjo divino, se diferencia de las mociones generales por su específica finalidad moral, a la vez que es anterior a la moción inquebrantable —por lo menos con anterioridad de naturaleza—. La moción irrechazable siempre origina un acto bueno, en ella “el existente creado, nada aporta de sí propio, nada hace, nada añade, nada da, ni aún la sombra de una acción o determinación originada en él, que de la moción rechazable haga una moción irrechazable”, porque no tomar la iniciativa anonadante, el no hacer la nada, no implica “la más ínfima parte de la iniciativa de un acto”¹⁸.

Con respecto a la moción frustrable —a propósito de su discusión con el P. Jean Hervé Nicolas— afirma Maritain que infaliblemente produce un efecto y que dicho efecto es un movimiento o una tendencia hacia su objetivo final que es el acto moralmente bueno, pero este movimiento participa de la naturaleza de la moción que lo produce, es decir que también él es rompible.

Resumiendo podemos decir que si el existente no destruye la moción divina, “Da lugar por sí misma, como la flor al fruto, a una

¹⁶ De Bergson a Sto. Tomás de Aquino, p. 223.

¹⁷ Breve Tratado..., p. 120.

¹⁸ No descarta el autor la posibilidad de que Dios en su infinito poder, no pueda activar a la creatura por una moción que sea directamente irrechazable: estaríamos en presencia de un caso excepcional y su razón de ser permanecería oculta en el misterio divino. En el orden natural de las cosas, toda moción irrechazable va precedida, en relación adecuada con la falibilidad humana, de una moción quebrantable.

¹⁸ Ibid., p. 127.

moción irrompible bajo la cual se producirá enfalible y libremente el acto bueno”¹⁹. Pero si la criatura la mutila, *ipso facto* deja de existir como impulso hacia el bien moral, dando lugar a una moción “ordinaria”. La no-consideración de la norma hace que el dinamismo físico de la voluntad se realice dirigido hacia las motivaciones inmediatas del hombre, es decir, sin estar ordenado hacia la norma moral que debe poseer el acto libre. “Digamos que una vez que se ha suprimido toda ordenación hacia el bien moral por la intervención aniquiladora de la criatura, la moción rompible da paso a una sencilla premoción hacia todo lo que hay de ontológico en el acto de elección pecaminoso que va a tener lugar”²⁰.

IV. — LA PERMISION DIVINA CONSECUENTE

Entramos a considerar ahora la posición de Maritain respecto al decreto permisivo. ¿En qué consiste este decreto divino y cuál es su razón de ser? Es una decisión de no impedir el advenimiento a la existencia de una elección libre mala. Hemos afirmado que el mal se efectiviza en el acto libre; sin embargo, “para que del ser herido venga al mundo un acto malo hace falta un permiso de la voluntad divina”²¹. No hace falta ir lejos para caer en la cuenta de que esta permisión es consecuente con la iniciativa anonadante del sujeto y que, por ende, no implica en sentido alguno querer o causar el mal. Es interesante aclarar que la tesis de Maritain se formula en oposición a lo que él denomina la “buena escuela”, y en especial contra la noción de un decreto permisivo antecedente, que a sus ojos compromete la inocencia divina.

Nuestro autor ve un complejo sistema de conexiones entre el decreto permisivo y la génesis del acto malo.

Primeramente, si observamos la elección mala veremos que lo que tiene de mala es privación (determinada por el rechazo de la moción divina frustrable, como iniciativa nihilizante del sujeto), mas en lo que ella tiene de acto es buena, en el sentido de que posee una determinada densidad ontológica, y es este haber de ser, que aunque herido continúa siendo ser, el que necesita la permisión divina para aflorar a la existencia. Es decir que destruida la moción rechazable, Dios “permite” por simple premoción física que la elección mala se realice, interviniendo en lo que este acto tiene de físico u ontológico, pero sin comprometerse en el mal moral que lo lastima ya que éste es causado deficientemente por el sujeto operante.

¹⁹ ...Y Dios permite el mal, p. 81.

²⁰ Ibid., pp. 81-82.

²¹ Ibid., p. 83.

En segundo término, debemos considerar la relación entre las operaciones posteriores al acto electivo pecaminoso y la permisión divina. De suyo, la mala elección tiende a expandirse en manifestaciones externas, pretende trasponer el corazón del sujeto y expresarse en el circunmundo. Al respecto nos dice Maritain: "Es claro que a Dios no le faltan medios, siendo dueño de las causas segundas, para impedir que se realice esa mala acción, o para hacer que se desvíe"²². El paso por el cual el sujeto intenta introducir la elección mala a la corriente del mundo está absolutamente regulado por Dios. Podemos entonces decir que el mal es permitido por Dios: a) en forma indiferenciada e incondicional, a través de la moción rompible, en consonancia con la falibilidad humana, y que respondería en último término a la decisión divina de crear seres libres; b) por sus decretos permisivos consecuentes, los que son consecuencia —valga la redundancia— del respeto divino para con la opciones de la libertad creada: "El fair play con que Dios trata a ésta precisamente en razón de su dignidad"²³. Como hace notar Maritain, estas conclusiones se encuentran implícitas en el proverbio cristiano que reza: "Nada sucede sin que Dios lo quiera o lo permita".

Además, desde el ángulo de la finalidad, la razón del decreto permisivo está dada por el mayor bien que Dios puede obtener de los males, ya sea dentro del orden temporal o en relación a la vida eterna. Nada sucede sin que Dios lo quiera o lo permita, permitiéndose el mal en vista de un bien superior; en palabras de San Agustín: "Dios no permitiría jamás el mal si no fuese lo bastante poderoso y lo bastante bueno para sacar el bien incluso del mal"²⁴.

V.—EL CONOCIMIENTO DIVINO DEL MAL

Hasta el momento hemos analizado el problema del mal destacando la iniciativa primera y absoluta de parte del hombre; sin embargo, restan dos consideraciones de primera magnitud: ¿Cómo conoce Dios el mal? y ¿Cuál es la relación existente entre el plan eterno y la libertad creada?

Al primer interrogante debemos circunscribirlo más, pues no se trata del conocimiento del mal posible, al cual Dios conoce a través de todos los bienes posibles mediante su ciencia de simple inteligencia. Se trata del mal actualmente existente que Dios conoce en su ciencia de visión: Si precisamente en la ciencia de visión interviene

²² Ibid., p. 86.

²³ Ibid. p. 88.

²⁴ *Enchir.*, III, 11.

la divina inteligencia concertada con su voluntad y absoluta libertad, ¿Cómo conoce el mal sin causarlo?

Maritain se opone tenazmente a la noción de un decreto permisivo antecedente en el cual Dios conocería el mal como algo puramente negativo, pues le parece un mero artificio dialéctico que compromete la absoluta inocencia divina, ya que en definitiva consiste en afirmar una decisión por parte de Dios de “no hacer aquello sin lo cual el pecado en cuestión *se cometerá ciertamente*”²⁵. Además en toda esta cuestión está latente el principio formulado por Santo Tomás: ‘No hay en Dios ideal del mal, ni en cuanto idea ejemplar ni en cuanto razón’²⁶.

Consideremos en primer término el conocimiento divino de los existentes. “El acto de conocimiento divino no tiene ni puede tener más que un solo y único *objeto* propiamente dicho, un solo y único objeto especificador, que es el mismo Dios, la misma esencia divina. Y ese objeto colma infinita y eternamente el conocimiento divino”²⁷. De aquí que a todo lo que no sea El mismo, Dios lo conoce en su esencia, en la inteligibilidad increada. No existe la menor sombra de determinación, por parte de los seres creados, sobre el conocimiento divino; el único objeto especificador es el propio Dios. Debemos tener en cuenta la advertencia de Maritain contra el error cartesiano de creer que las ideas divinas son una especie de “ideas-cuadro” a través de las cuales Dios conocería como en un espejo la copia ejemplar, la imagen esencial de los existentes. Dios conoce a los seres creados en su propia esencia y en su propia individualidad, porque la ciencia de visión es ciencia de *presencialidad*, es decir, que los seres creados están *presentes* al conocimiento eterno. Dios conoce a los existentes en el mismo acto por el cual existen, los conoce exhaustivamente en el ejercicio de su existencia finita. El saber divino capta hasta la más ínfima y recóndita partícula de ser; y sin embargo, nada de ello lo determina, al punto que de no existir el mundo, su ciencia no se vería modificada en lo más mínimo. Los entes creados no son el objeto del conocimiento divino, sino solamente “un *terminus materialiter attactus*, un término materialmente alcanzado, puesto *in esse cogniti*, que es constituido como conocido o causado como conocido... de modo que todo el cambio se opera en término, hecho *existente y conocido*, y no, en modo alguno, en el acto mismo divino”²⁸. Dios conoce a fondo el ser finito ya que lo origina por el solo hecho de conocerlo; los entes son conocidos gratuitamente, y como por superabundancia, en el acto inmanente por el que Dios se conoce a sí

²⁵ ...Y Dios *permite el mal*, p. 96.

²⁶ S. T., I, 15, 3 ad 1.

²⁷ ...Y Dios *permite el mal*, p. 98.

²⁸ Ibid., p. 100.

mismo. Y el vínculo establecido es tal que las cosas poseen lo más real suyo en su relación a Dios, y sin embargo, la relación de éste con aquéllas es de pura razón: "Ellas que son contingentes, son conocidas por Dios (y libremente amadas por El) por y en el mismo acto necesario de conocimiento de Dios por Dios (y en el mismo acto de amor de Dios por Dios); pero sin añadir a este acto ni la sombra de una determinación, ya que, precisamente al contrario, son ellas las que están determinadas por Dios"²⁹. Tal el misterio en la línea del ser; veamos ahora el planteo de Maritain respecto a la línea del no-ser o del mal.

De acuerdo a las consideraciones precedentes podemos desdoblar el planteo en el momento de no-consideración de la regla, o instante de simple negación y el de real privación, es decir, cuando la voluntad efectúa su elección herida por esta ausencia originaria. En el primer caso, ya hemos establecido que esta anonadación no consiste en un acto, sino al contrario en un no-acto, un puro vacío introducido por la voluntad. Se trata de un no-ser producido en y por el existente creado, y a fuer de tal, de una ausencia que se realiza en un término materialmente alcanzado por el conocimiento divino, y de manera alguna es objeto especificador de este conocimiento. Luego, es suficiente que la ciencia divina conozca adecuadamente y en su propio acto existencial al ser creado, para que también conozca la ausencia que la libertad de éste ha introducido. Dios conociendo perfecta y existencialmente el ser finito, conoce en él los anonadamientos que su libertad produce, y ello sin que la divina ciencia se vea afectada en lo más mínimo por el ser contingente: "La abominación metafísica de que hablaba al principio, consistente en que la criatura pudiese determinar el acto del conocimiento divino queda totalmente descartada"³⁰.

Análogamente, podemos ahora considerar el momento de la privación y veremos que el existente se basta a sí mismo para introducir la nada en su elección, operando la voluntad con la no-conformidad a la regla del primer instante. Dios conoce el mal en la voluntad libre, actualmente privada de su bien correspondiente en razón de su propia iniciativa; y lo conoce porque su ciencia de visión penetra hasta la singularidad más íntima del ser creado, lo conoce como término materialmente alcanzado al que su ciencia de visión en su sobreabundancia envuelve por completo, lo conoce abarcando la existencia integral del ser finito.

Sobre esta base podemos comprender la conclusión de Maritain con respecto al conocimiento divino del mal: "Dios conoce en sí todo

²⁹ Ibid., pp. 100-101.

³⁰ Ibid., p. 102.

aquello que, aunque accidentalmente (como el mal de naturaleza), es causable o causado por él; mas lo que ni es causable ni causado por él, aquello de lo que en absoluto no es causa, como el mal del acto libre y como el anonadamiento libre que le precede, Dios no lo conoce en la sola esencia divina, sino en la esencia divina en cuanto en ella son vistos los existentes creados, y en ellos la privación de la que la libertad de éstos es la causa primera; en otros términos, conoce esa anonadación y esa privación *en* los existentes creados que ve *en* su propia esencia”³¹. El mal es conocido como ausencia o herida en y por el término materialmente alcanzado que la ciencia de visión constituye como existente.

VI. — EL PLAN ETERNO Y LA LIBERTAD CREADA

A modo de conclusión nos referiremos, aunque muy brevemente, a la relación entre el plan de Dios respecto a la creación y las iniciativas de la libertad finita. En primer término debemos notar que a Maritain no le agrada en absoluto la imagen que sugiere la palabra “plan”: algo prefabricado, hecho de antemano. Y es que en efecto, no se trata de algo realizado de antemano, ni tampoco de algo que Dios ha previsto desde siempre, ya que hablando en propiedad, Dios no prevee.

El tema del mal está íntimamente relacionado con una serie de supuestos metafísicos, y para el caso debemos recordar el que se refiere a la naturaleza del instante eterno, tan bellamente formulado por San Pedro Damiano: “El *hoy* divino es la eternidad inmutable, indefectible, inaccesible, a la cual nada puede añadirse, nada puede quitarse. Y todas las cosas que ocurren en la historia, sucediéndose unas a otras y fluyendo a su paso hacia el no-ser..., están ante este hoy y continúan inmóviles ante él. En ese hoy permanece aún inmóvil aquel primer día en que el mundo tuvo su origen. Y ya también está presente aquel otro día en que será juzgado por el Juez eterno”³². Es decir, que existe una *presencia física* de todos los momentos del tiempo en el Instante divino que dura —si cabe hablar de duración— sin principio ni fin. Las cosas están presentes en su realidad propia, en su mismo ser y desde toda la eternidad en el “Instante Supremo del Ser Infinito”. Luego, decir que Dios prevee es hablar equívocamente ya que en sentido estricto Dios no prevee, sino que *ve* “ya”, “ahora y desde siempre” la realización actual de los acontecimientos que se suceden en el tiempo. Y lo mismo hay que decir respecto de las elecciones y acciones del existente libre: “Dios las ve en el puro frescor

³¹ *Breve Tratado...*, pp. 140-142. Cfr. ...*Y Dios permite el mal*, pp. 103-104.

³² Ep. IV, *De Omnipotentia*, cap. 8. Citado de ...*Y Dios permite el mal*.

existencial de su emergencia al ser en tal instante del tiempo, en la humildad de instante en que surgen a la existencia”³³. A fuer de tal, se deduce que no existe tampoco una argumentación creada anteriormente y a la que los seres finitos se limiten a interpretar como simples actores de un drama en el que no han tenido participación. Es necesario que la libertad creada tenga su parte de iniciativa en la realización de este plan, o mejor dicho: en la fijación de los designios eternos la criatura tiene iniciativa segunda en la línea del bien, e iniciativa primera en la del mal.

Los designios divinos aunque son eternos, es decir, queridos desde siempre por Dios, tienen un efecto temporal, sin que ello afecte en lo más mínimo la voluntad del Ser infinito al haberlos querido, ya que toda la contingencia se ejerce por parte de lo creado. Dios ha fijado, en uso de su absoluta libertad, este plan y una vez elegido y querido libremente por El, queda fijado para toda la eternidad. Es decir que la necesidad e inmutabilidad de los eternos designios no es algo que intrínsecamente resida en ellos —ya que este plan pudo no haber sido, o bien, ser diferente del que es—, sino que una vez elegidos libremente por Dios, dentro de los infinitos posibles, son infruistrables y necesarios, en virtud de la misma elección y fijación divina. Y en ellos han sido tenidas en cuenta las iniciativas de la criatura.

En la línea del bien hemos visto que la criatura posee la iniciativa segunda, correspondiendo la iniciativa primera al Creador, en virtud de que todo lo que se realiza en términos de ser depende de éste y es causado por El. Sin embargo, no por ser segunda en el orden metafísico deja de ser iniciativa, y en lo que se refiere a su valor y eficacia tenemos que decir que es mayor que la de la línea del mal, porque hablar del bien es hacerlo en términos de ser, siendo el mal lo correspondiente al no-ser. ‘Es preciso, pues, concluir que las efusiones de gracias prevenientes, lo mismo las ordinarias que las extraordinarias o milagrosas, los avances de la Ciudad de Dios, los progresos de la conversión del mundo, se decidirán a medida del fervor suplicante de los amigos de Dios’³⁴.

En cuanto a la línea del mal diremos que en virtud de estar la iniciativa primera por parte del hombre, en razón de la libre no-consideración de la norma con la que la voluntad introduce la causa del mal moral, esta facultad anonadante es tenida en cuenta por Dios al establecer su plan. Con esto no decimos que la criatura, ni siquiera en la línea del mal pueda modificar los designios eternos, lo que sería un absurdo. A éstos Dios los quiso desde siempre, pero teniendo

³³ ... *Y Dios permite el mal*, p. 107.

³⁴ CHARLES JOURNET, *Le Mal*, 187. Citado de ... *Y Dios permite el mal*.

efectos temporales y estando toda contingencia por parte de lo ordenado y dirigido, es decir, de los seres creados, nada impide que dentro de ellos la voluntad finita tenga la posibilidad de anonadar dentro de la línea del mal. La libertad creada toma parte en la concepción del plan eterno en razón de su facultad nihilizante. Y esto cobra pleno sentido en la presencia real y simultánea de todas sus elecciones en la eternidad divina. En síntesis, Dios permite en virtud de la iniciativa de la criatura —causa deficiente del mal— y mediante un decreto permisivo consecuente, que ésta realice la mala elección en el interior de su corazón. Sin embargo, como hace notar Maritain, el paso de la mala elección al mundo es regulado por Dios de manera que sólo es permitido aquello que puede convenir al bien, de acuerdo con sus designios. “En esta manera de ver —dice Maritain refiriéndose a su posición—, cada vez que la criatura hace el mal, hace por el mismo hecho la nada en el ser, y deshace en parte la obra de Dios. Así la obra de Dios corre riesgos, y riesgos reales porque no se trata de un drama que se representa, sino de un drama que se vive”³⁵. Y todo ello no es otra cosa que la manifestación de la infinita sabiduría y absoluto poder de Aquél por el cual los seres son; a pesar de que el existente libre deshace en parte la obra de Dios, el Señor la rehace en dirección a una finalidad más alta.

Por otra parte, la permisión del mal en vista de un bien superior debemos visualizarla en el ámbito de los bienes de la gracia a los que se encuentran subordinados todos los males; ‘pues, si se trata del pecado de una persona e incluso de su sufrimiento, no podemos buscar su compensación en el perfeccionamiento de la máquina del mundo, sino solamente en los bienes de la gracia y de la gloria, en el amor recíproco de persona a persona que une a los agentes creados entre sí y con el Creador...’³⁶. Sin embargo, Maritain considera que el sentido de la permisión del mal debe ser tenido también en cuenta en el terreno de la historia. De esta forma las consideraciones del problema del mal encuentran su punto de conexión con la Filosofía de la historia, en lo que Maritain denomina: La ley del doble progreso contrario del bien y del mal, del trigo y la cizaña en términos evangélicos y que desde esta perspectiva constituye la línea esencial de la historia humana. Si aplicamos secundaria y relativamente el sentido de la permisión del mal en vista de un bien superior a la ley histórica del doble movimiento —ascendente y descendente—, debemos afirmar, aunque con ciertas reservas, que considerando la historia globalmente, el balance total arroja un saldo favorable del bien con respecto al mal, el bien es más fuerte. Pero, aclara Maritain, como el mundo

³⁵ ...Y Dios permite el mal, p. 114.

³⁶ Ibid. p. 117.

de la gracia y el de la naturaleza no se encuentran aislados ni clausurados, puede suceder que el mayor progreso se efectivizara más en el orden de la gracia, quedando oculto en el de la naturaleza. "Por eso tenemos el *deber* de *esperar*, pero sin darlo por seguro, que en la historia temporal de los hombres el progreso del mal no acompañará con demasiada fuerza ni con demasiado esplendor el progreso del bien... Pero no olvidemos, por lo demás, que estamos en la historia de *este mundo*, y que todos esos progresos se verán, más o menos, *vi-ciados* —¡Dios quiera que no *demasiado*!— por el mal que progresa paralelamente"⁸⁷.

JOSÉ ANTONIO DÍAZ

⁸⁷ Ibid. pp. 118-119.

NOTAS Y COMENTARIOS

KIERKEGAARD, EL CABALLERO DE LA FE *

INTRODUCCIÓN

Para Kierkegaard aparece con claridad la visión de su época como la del advenimiento del hombre masa, hombre alienado que no vivía sino que era vivido por las circunstancias. Son varios los elementos que convergen para constituir esta realidad; en especial pueden aislarse tres:

1) La filosofía reinante: el idealismo alemán de Hegel¹. Para esta filosofía parece desaparecer la libertad del hombre que queda subsumida en el orden del devenir necesario. Se trata de una reedición del antiguo estoicismo; recordemos: el hombre es como un perro atado a un carro que avanza inmovible su camino (representa en Hegel el devenir necesario de la Idea); el perro puede correr contento tras el carro, pero si se rebela, del mismo modo será arrastrado inevitablemente tras él. El hombre es vivido por la idea absoluta; no vive por sí autoconstituyendo y determinando al devenir de esa idea. Así, como momento de la Idea, el hombre mismo es destruido. Hegel funda su doctrina en un intelectualismo que en sus extremos constituye una idea universal que destruye la realidad humana. Por esta razón Kierkegaard opina que hay que rechazar el intelectualismo y la idea universal. La salvación del hombre vendrá por parte de la libertad de la voluntad. Voluntarismo contra intelectualismo. Individualismo contra universalismo. Libertad contra necesidad. Nuevamente opuestas las dos grandes tendencias de la filosofía². Así siempre frente a los extremados intelectualismos aparecieron los voluntarismos como en este caso y viceversa.

2) La situación general de la época. En este punto, dos aspectos son importantes: a) La situación eclesiástica: La iglesia luterana en Dinamarca era racionalista, descuidaba la interioridad. El pueblo estaba "mundanizado", no existía la piedad, el ascetismo; la masa amorfa que constituía la sociedad civil

* El presente trabajo es el resultado de un curso de Seminario sobre S. Kierkegaard realizado en 1970 bajo la dirección del Dr. Manuel Trevijano.

¹ Tanto aquí como en el resto del trabajo, no se tomará como fundamento de investigación una concepción crítica de la filosofía de Hegel, a la que tanto están ayudando los actuales estudios, sino la filosofía de Hegel tal como era entendida en la época en que Kierkegaard escribe.

² Cuando Aristóteles meditaba acerca de la decisión del hombre, y llegando al límite de sus posibilidades debió afirmar perplejo: ¡No sé ya si estoy frente a una inteligencia apetitiva o un apetito intelectual!, estaba, sin saberlo, premarcando los pasos de la historia de la filosofía.

extendía sus influencias a la iglesia. La historia de la espiritualidad de los pueblos nos enseña que también en ese ámbito el movimiento es pendular, de los grandes momentos de espiritualidad, sacrificio e interioridad, los hombres pasan al desenfreno y la superficialidad; y viceversa. Siempre una época como la descrita exigió un reformador que llamara a su contrario. b) La situación profana: Ciudadanos satisfechos, sumergidos en los bienes terrenos y sin preocuparse por el ideal de su vida. La pauta suprema está determinada por la masa que ejerce una tiranía absoluta y conduce a un achatamiento total de los hombres. Existe aquí también un universal que es la opinión pública, anónimo que domina sobre los hombres concretos. Es un universal miserable que impone la necesidad de las vigencias de la masa y que le hace al hombre temer distinguirse de ella.

3) Las ciencias naturales: El influjo de las ciencias naturales modernas que comienzan a desarrollarse, preparadas por la Crítica de la Razón Pura de Kant, con precedentes en Newton y Galileo, tienen un gran peso en esta época. Kant afirma que el hombre natural está sometido a las leyes naturales y a su necesidad. Así, el descubrimiento de las nuevas leyes provoca un doble movimiento contradictorio en los hombres: por una parte, la sensación de dominio sobre la naturaleza; pero por otra, y más profundamente, un sentimiento agobiador que les hacía sentirse dominados y empujados frente al magnífico orden natural eterno y necesario que poseía un cumplimiento inevitable. El error kantiano consistía en separar el ser natural del hombre de su ser moral, y dar pie de este modo a las consideraciones de los científicos que tomaron solamente el primer aspecto del hombre haciéndolo parte de una evolución natural. Hecho que aparece claro en el evolucionismo del siglo XIX donde el hombre es reducido a simple animal-máquina.

Concluyendo: el panorama que aparecía frente a los ojos de Kierkegaard era el siguiente: el hombre enfrentado a una necesidad metafísica por el idealismo; a una necesidad moral gracias a la masa; y a una necesidad física en virtud de la ley natural. Frente a esto se levanta una filosofía de la individualidad, de la libertad y de la voluntad.

En "Temor y Temblor" se ponen de manifiesto especialmente las críticas a su época y sobre todo a la filosofía de Hegel. Es a esto a lo que nos referiremos.

CRÍTICA A SU ÉPOCA

Lo que sobre todo movía la crítica de Kierkegaard era la mediocridad de una sociedad, la danesa, que vivía de formas y posturas sin ningún compromiso real. Las críticas que incisivamente desarrolla a través de sus escritos nos preanuncian claramente lo que cien años más tarde será un tópico importante de "Ser y Tiempo": el "uno" de Heidegger; hago lo que se hace, pienso como se piensa; es decir, que "se es en el estado de no ser uno mismo, es la «impropiedad»"³.

Para Kierkegaard aparece claro el advenimiento del hombre masa; por eso su filosofía es una respuesta individualista. La labor de toda una vida acumula sabiduría y experiencias que jamás podrán ser transferidas por otro, y menos

³ M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1962, traducción de José Gaos, p. 145.

aún por un grupo en su conjunto. El hombre masa, el burgués típico, es el que jamás podrá comprender nada de lo profundo de las cosas; en cuanto masa sólo le toca caminar por la superficie sin adivinar siquiera, las raíces que sustentan, la realidad por debajo de lo que aparece. Se alimenta de la "publicidad" y ella suministra sus conocimientos. No busca encontrarse con las cosas mismas sino que le resulta más cómodo recibir "versiones" acerca de ellas; esto "puede leerse durante la siesta"⁴. Este hombre manifiesta su actitud en todos los órdenes. Quien no sea capaz de enfrentarse con su vida ¿lo será de alcanzar la Realidad más alta en la que encontrará su única y auténtica realización?

La misión de Kierkegaard es hacer callar a los fariseos de su época, los que dicen "Señor, Señor", cumplen el rito, pero sin espíritu⁵. Esta es la misión profética de Kierkegaard; su palabra una nueva visión filosófica del hombre-individuo versus el hombre-masa, el hombre-estético, versus el hombre-religioso.

CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE SU ÉPOCA

Decíamos que la manifestación del hombre estético se revela en todos los ámbitos, entre ellos el filosófico. El achatamiento y la mediocridad se expresan aquí a través de las "figuras venerables de hoy" para quienes lo que resultaba una tarea de toda la vida para los antiguos filósofos, es algo que ni siquiera es tomado en cuenta con seriedad. Cuando habla de las "venerables figuras de hoy" Kierkegaard piensa, entre otros, seguramente en Hegel, y no deja de acusarlo explícitamente de un pensamiento oscuro consigo mismo⁶. Pero en la "Efusión Preliminar" a los Problemas ya se delinea una crítica concreta al contenido de esta filosofía. La filosofía de Hegel hacía caer todas las realidades, las de la materia y las del espíritu, bajo una misma indiferenciada universalidad (que Kierkegaard concibe en términos de imperfección). Ante esto el pensador de Copenhague propone un orden divino cuya ley está orientada en vistas al individuo; en este nivel cada uno vive lo propio que es intransferible y la universalidad es suprimida frente a la interioridad⁷. Es cierto que en este sistema acabado y perfecto en que Hegel intenta encerrar a la realidad toda, no hay lugar para azares, para cosas incommensurables, debe caer todo bajo la Idea, bajo la ley, quiere decir, bajo lo universal⁸. La mediación es concebida aquí como una quimera con la que Hegel intenta interpretarlo todo, puesto que ella y a través de ella todo lo demás puede caer bajo la reflexión y la medida racional⁹. Frente a esta concepción de la realidad Kierkegaard opone el movimiento de la vida irreductible a toda reflexión y que se expresa mediante la "pasión", resorte de cualquier actividad propiamente humana. La pasión supone un salto, un desnivel cualitativo que hace pasar al individuo de un determinado estado a otro, siendo la pasión misma que anima el paso su propia causa suficiente.

Esta concepción surge de la defensa del individuo que desaparece para una filosofía como la de Hegel. Donde todo se mueve según lo general reina

⁴ P. 10.

⁵ P. 58.

⁶ P. 36.

⁷ P. 29.

⁸ P. 79.

⁹ P. 48.

el mundo de la moral. La universalidad de la ley determina la ubicación de lo bueno en la escala de valores. Aquí el pecado consiste en empuñar la propia individualidad frente a lo general¹⁰. En este caso tendría razón la filosofía hegeliana al afirmar que el individuo es una forma moral del mal¹¹. Pero Kierkegaard concibe esta forma de existencia como sólo un estadio al que sigue el religioso donde el individuo se ubica sobre lo general en una superación.

Consecuentemente con su doctrina, en Hegel es concebida la fe como perteneciente a la representación y por lo tanto al orden de lo inmediato, del sentimiento de la idiosincrasia, de los "valores", etc.¹². En este sentido es lógico afirmar que la fe es un momento que debe ser superado y al cual no nos debemos atener; al mismo tiempo que "Dios se convierte en un punto invisible y se disipa como un pensamiento sin fuerza"¹³. (En este sentido adquiere plena vigencia la crítica kantiana). Pero el error de Hegel, apunta Kierkegaard, consiste en concebir la fe como una inmediatez primera (campo de lo estético), cuando en realidad se trata de una inmediatez ulterior¹⁴ que ha superado a la primera y aún a lo general como tal¹⁵. Y agrega que: mientras lo ilegítimo en Hegel es falsear la fe, porque ella no puede ingresar en un sistema donde no cabe lo paradójico¹⁶; lo contradictorio es confirmar a Abraham como Padre de la fe y no darle el lugar de asesino que tiene para la moral. El lugar de máximo privilegio que había otorgado Hegel a la filosofía haciéndola una onto-teo-logía es modificado en la filosofía kierkegaardiana. Nos dice: "La filosofía no puede ni debe dar la fe; su tarea es comprenderse a sí misma, saber qué ofrece". En cambio "la fe... es la cosa más sublime y es indigno de la filosofía sustituirla por otra cosa y convertirla en irrisión"¹⁷.

LA FE Y OTRAS CATEGORÍAS KIERKEGAARDIANAS

Hemos creído ver que la luz que guiaba cada paso del pensador de Copenhague es la profunda vocación divina que le exige despertar a los hombres de la aterradora somnolencia vital donde se pierde lo propiamente humano. No hay medio, no hay camino injustificado ante tal empresa. Es necesario destruir falsas filosofías, mostrar el límite del pensamiento, levantar un grito que conmueva las raíces de una sociedad caduca, todos los estratos del hombre deben ser sacudidos para que de ellos caiga la no humano y emerja el ser luminoso, pleno de riquezas. Esta no es misión que pueda cumplirse mediante un opaco racionalismo limitado desde sus principios. Para enarbolar al Hombre no basta el hombre.

Es por todo esto que Kierkegaard no expondrá un "sistema" filosófico, sino una respuesta ante la más grave de las angustias: la del hombre que

¹⁰ P. 62.

¹¹ HEGEL, *Filosofía del Derecho*.

¹² P. 80.

¹³ P. 78.

¹⁴ Es notable y sería un interesantísimo tema de investigación, los puntos de semejanza que se dan entre la trilogía hegeliana: tesis, antítesis y síntesis, y los tres estadios kierkegaardianos: el estético, el ético y el religioso. Pero sin duda parece un punto de diferencia importante esta idea de "inmediatez ulterior" que pareciera imposible para el sistema hegeliano.

¹⁵ P. 95.

¹⁶ P. 54.

¹⁷ P. 37.

siente la felicidad vegetal del que nunca ha despertado desde su nacimiento. El caballero de la fe es esta respuesta. Es éste el hombre que arriesga el todo para ganar al Hombre. Bajo esta perspectiva ha de verse la urdimbre que la existencia entreteje alrededor del caballero de la fe, individualidad máxima y realización plena a la que el hombre puede llegar. Kierkegaard afirma que la fe es un valor total¹⁸. ¿Qué significa esto? Existen tres grandes esquemas de valores que orientan tres formas de vida esencialmente distintas. El primer cuadro valorativo está regido por el valor del placer sensible; estamos frente al esteta, la imagen que lo representa típicamente es la del Don Juan. En el segundo impera el deber moral, superior al primer estadio, en él se protagonizan las grandes heroicidades: aparece en nuestra memoria la nobleza del padre personificada por Agamenón. Pero más alto que todo esto está el estadio religioso que se estructura según el valor de la fe.

Desde un punto de vista estos estadios son diversos absolutamente y se oponen entre sí; puesto que se trata de tres realidades vitales diferentes esencialmente. Pero desde otra perspectiva se interrelacionan y comunican, ya que conforman el camino que atravesará el hombre hasta llegar a su última posibilidad: la realización de su ser anclado en lo sobrenatural. Según este aspecto considerados todos los valores subordinados al supremo y unificados en un mismo y único desarrollo vital, aparece la fe como lo más alto que relativiza a todo lo demás. Esta distinción, a saber, la de considerar la existencia en su totalidad y los distintos estadios como pasos de un mismo camino; o por el contrario detenerse en cada estadio para comprenderlo en sí mismo, esta distinción, decíamos, es de suma importancia. El mismo Kierkegaard deliberadamente no la especifica con claridad y usa constantemente los mismos términos para referirse a ambos aspectos, lo que introduce una ambigüedad que requiere aclaración. Por esta razón analizaremos en primer término las categorías auxiliares que usa Kierkegaard para, más tarde, entrar en la fe propiamente dicha.

Mucho importa considerar las fórmulas que se repiten sin cesar anulando aparentemente el valor de la razón frente a la fe¹⁹. Extraeremos sólo una que parece lo suficientemente terminante al respecto; Kierkegaard dice: "...qué inaudita paradoja es la fe, ...paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento; porque la fe comienza precisamente donde acaba la razón"²⁰. Sin embargo, este juicio aparece en un contexto donde se analizan los elementos de cada estadio, viéndolo individual y exclusivamente. Esto quiere decir: estructurado el estadio ético desde un punto de vista extremo, tomando como paradigma el mundo ético hegeliano, el deber, máximo valor determinativo, es constituido en su contenido material por la razón. Se trata en este caso de una razón que se despliega de un modo fatalista según categorías generales y que por esto mismo no puede contemplar la individualidad a la que conceptualiza en términos de error, falta o pecado²¹. Por otra parte la fe considerada en su ámbito propio como acto de asentimiento y vinculación con el Absoluto, compete exclusivamente al individuo, escapando de este modo a la regla de lo general. La razón vinculada exclusivamente a la actividad netamente racionalista con que se desempeña en el mundo ético es incompe-

¹⁸ P. 34.

¹⁹ Para esto confrontar las fórmulas de *op. cit.* pp. 20, 65, 77, 61, entre otras.

²⁰ P. 61.

²¹ P. 62.

tente para el orden de la fe²². Pero si se consideran los estadios ético y religioso interrelacionados en el devenir histórico del Individuo, se podrá obtener un concepto de razón no unívoco como el usado hasta aquí, sino análogo, que permita ser empleado en ambos ámbitos exitosamente. De este modo una razón abierta a la realidad religiosa ve en Abraham, no a un asesino, sino al Padre de la fe. Lo que para la razón hegeliana es paradójico y absurdo, ahora encuentra su comprensión y justificación.

Kierkegaard quiere llevarnos a una nueva forma de pensamiento. El régimen hegeliano era válido en el ámbito de realidades generales: la ley, el deber, pero no bien se lo quisiera absolutizar convirtiendo estas realidades en únicas se amputaban al hombre negándole la posibilidad de ascenso a zonas más elevadas donde encuentra su realización plena. Esto es contra lo que se levanta Kierkegaard. Ante esta interpretación se preguntará el por qué de la tan marcada insistencia en la oposición de razón y fe; e incluso el hecho de que reemplazara para el uso de la razón en el ámbito religioso, este término por el de "pasión".

Usando de la ironía como arma principal, Kierkegaard realiza los siguientes movimientos dialécticos: usa estrictamente el término razón en el sentido hegeliano²³; muestra que en este caso la fe es un absurdo; pero constata la existencia de la fe. La conclusión es cuestión del lector. Por otra parte, esta manera de presentar el tema concuerda perfectamente con la intención fundamental de Kierkegaard que ya apuntáramos anteriormente respecto a su vocación pastoral y profética. Respecto al término "pasión" que usa repetidas veces²⁴, con facilidad podemos inclinarnos a pensar que se trata del concepto protestante donde la fe consiste en un simple acto sentimental; pero debemos abandonar esta idea al leer los pasajes donde Kierkegaard mismo aclara que su noción de fe se aleja meridianamente de semejante concepto al mostrar contra Hegel que la fe no pertenece al plano de la representación, sino a un nivel mucho más elevado que el mismo Hegel no contempla en su sistema²⁵. Nos queda entonces ver en ese término "pasión" el reemplazo del de razón (que quiere ser usado exclusivamente en la acepción que antes hemos indicado) para su uso en el ámbito religioso.

Además, para una comprensión más acabada del término, advirtamos que pasión es usado aquí con un valor analógico, según una analogía de proporcionalidad propia, pero que no se verifica sólo en un orden lógico, ya que desde un plano óptico aparece referida a relaciones de participación. Y así parece ser usado cuando se afirma que la pasión es el fondo de todas las cosas²⁶ y que se manifiesta en el fe con su expresión más sublime; y agrega más adelante que es "la expresión sagrada, pura y humilde del divino frenesí"²⁷. Queda entonces según este análisis, absolutamente excluida la interpretación sensista del término pasión. Por esta causa se sigue que "pasión" habría sido elegido porque connota una realidad subjetiva más amplia que la de razón²⁸ y daría la noción de esa disposición total que del ser humano

22 "La paradoja que rehusa a la mediación consiste en que el individuo supera a lo general". En este pasaje, por citar uno, se ve claro cómo es tomado lo general como elemento central de juicio, respecto a lo cual lo individual parece como alógico.

23 Para una confirmación indirecta de lo dicho recuérdese que *Temor y Temblor* está firmado por un pseudónimo.

24 Pp. 77, 121.

25 Pp. 53, 80, 64.

26 Pp. 18, 48.

27 P. 28.

28 P. 48.

se requiere para entrar en el misterio de la fe²⁹. Es así que al parecer estamos, según el uso dado en el contexto frente a la conjugación de los elementos intelectual y afectivo que incluye la noción católica de fe. Todo esto no excluye la incompetencia que la razón tiene cuando intenta ingresar en las raíces profundas de la fe donde reina el misterio. Y naturalmente Kierkegaard lo reitera hasta el cansancio; afirma: "la fe es un milagro"³⁰. Tan temeraria expresión surge de la admiración de quien contempla las relaciones íntimas del alma con Dios.

Hemos dejado para considerar separadamente el tema de la incompreensión de los otros frente al creyente que, sin embargo, tiene estrecha relación con el que precede. La razón es que a pesar de la aparente identidad de los temas existen algunas diferencias fundamentales que es necesario hacer notar. Vimos cómo la interpretación que dimos acerca de las relaciones entre fe y razón, obvian un agnosticismo. Ahora bien, Kierkegaard reiteradas veces afirma la imposibilidad de que los otros entiendan al creyente³¹; ya sea que los otros sean un otro yo o un grupo como la Iglesia. El primer caso es subsumible al planteo antedicho. A saber, si se trata de un otro que intenta comprender al caballero de la fe desde un ámbito ético, con categorías éticas, encontrará en el fenómeno de la fe un escándalo, un pecado. Pero si usa de una razón abierta a lo infinito, a lo Absoluto, entonces podrá encontrar en esta misma realidad la gloria del hombre. "El espiritual juzga de todo pero a él nadie podrá juzgarle"³².

Pero en el caso de un grupo visto como iglesia (para tomar una realidad aparentemente más cercana al ámbito de la fe), no acontece lo mismo. Kierkegaard tiene de iglesia un concepto netamente protestante, y lo desprecia, debido sin duda no sólo a razones de orden objetivo, sino también por su propia experiencia individual tan penosa y que acabará con un desenlace muy amargo como es su ruptura con la iglesia luterana³³. "La iglesia, dice Kierkegaard, no difiere cualitativamente del Estado desde el momento en que el individuo puede entrar en ella por mediación"³⁴. Es decir, que el concepto de iglesia que aquí se maneja es el de un simple grupo reunido por un fin común, a saber, el religioso³⁵. El concepto de comunión de los santos en que consiste esencialmente la noción católica de iglesia es totalmente desconocido para Kierkegaard. De este modo es natural que afirme que nunca se podrá realizar el misterio de la fe en el seno de la Iglesia. En el mismo pasaje antes citado agrega más adelante: "en tanto (el Individuo) ha entrado en la paradoja (entiéndase fe) no llega a la idea de Iglesia; encerrado dentro de la paradoja encuentra allí necesariamente o bien su felicidad o bien su perdición". Y por consiguiente la Iglesia, como ese cuerpo que tiene sus pautas puestas en lo general, tampoco podrá comprender al creyente.

Retomando la línea del pensamiento kierkegaardiano y su expresión en las diversas categorías que usa en la obra tratada, bajo el mismo tenor deben

²⁹ Cfr. supra.

³⁰ P. 77.

³¹ Pp. 26, 82, 85, 87, 89, 77.

³² I. Cor. 2, 15.

³³ Se recordará que en su lecho de muerte Kierkegaard se niega a recibir los últimos sacramentos de manos de un pastor, alegando que sería otra la situación si los impartiera un laico.

³⁴ P. 85.

³⁵ Téngase en cuenta que Kierkegaard sentía gran desprecio por el grupo, ya sea de orden social o de cualquier otra índole, debido sin duda a su agudo ojo crítico que ya le pronosticaba el advenimiento del hombre masa contra el que elevaba su categoría de Individuo.

ser considerados los temas del "absurdo" y la "paradoja". Pareciera que estos términos convergen en una misma realidad, pero considerada según dos relaciones diferentes. La realidad a la que se refieren consiste en la forma en que se expresa según Kierkegaard la fe. Sus ojos están puestos con seguridad en la fórmula "Credo quia absurdum"³⁶. ¿Quién puede escapar a esta exclamación si medita acerca del misterio de la cruz? Dios plenitud de perfecciones, cargado de pecados, muriendo en manos de los hombres. Aquel que es Ser ahora es muerte³⁷. Escándalo para los gentiles, escándalo para la razón. La doctrina de la cruz facilitó un incalculable material a la meditación acerca del tema de la paradoja. Esta tendencia aparece vinculada a todo el protestantismo. La epístola del apóstol es reeditada por Kierkegaard, ya no frente a los griegos, cuya razón no se podía abrir a una realidad que jamás habían vislumbrado; sino frente a la razón hegeliana, que conociéndola había destruido el misterio de lo infinito achatándolo hasta el nivel de lo finito y determinado.

Kierkegaard afirma la existencia de dos mundos "uno exterior, sometido a la ley de la imperfección..." y otro, "el mundo del espíritu donde reina un orden eterno y divino"³⁸. Hegel había unificado estas dos realidades en una sola quitándole jerarquía a la última; afirmando su posición Kierkegaard hace una distinción no gradual (aunque cualitativa) sino que las separa por un abismo que impide aplicar una analogía a la manera escolástica y exige una cierta equivocidad. El resultado es claro: las categorías del mundo del espíritu resultan paradójicas para el mundo exterior de lo objetivo y general. En este encuadre aparecen todas las profundas realidades del espíritu, entre ellas la fe, como paradójicas³⁹. Sobre lo que fundamentalmente pone el acento Kierkegaard es en el hecho de que las relaciones por mediación para el mundo de lo necesario quedan abolidas en el mundo del espíritu, y así el tipo de comunicación inmediata del Individuo con el Absoluto, que es propio a la fe, aparecerá paradójico para un pensamiento que sólo admite como medios de vinculación la mediación dialéctica.

Concluyendo: el término "paradoja" es usado para indicar en un nivel óntico aquellas realidades que escapan al mundo de lo objetivo, finito, de lo que cae bajo una ley causal determinista. En cambio, si bien indica la misma realidad, al término "absurdo" le es conferido un uso lógico, y se refiere a la manera de ser concebida esta realidad por la razón. Razón que ha sido confinada al mundo de las determinaciones y para la que dicha realidad aparece como alógica. Kierkegaard lo dice claramente: "el absurdo no pertenece a las diferencias comprendidas en el cuadro propio de la razón. No es idéntico a lo inverosímil, a lo inesperado, a lo imprevisto"⁴⁰. En una palabra, es absurdo aquello que siendo imposible en el mundo de lo finito aparece como posible en el mundo de lo Absoluto.

Ciertamente en todo lo dicho se ve que aparece una acentuación un tanto extrema de la distinción tratada por Kierkegaard de los mundos mencionados; exageración debida sin duda a la discusión entablada con Hegel,

³⁶ Pp. 24, 39, 40, 42.

³⁷ Quizás la más profunda pregunta que pueda hacerse la filosofía: "¿Por qué el ser y no precisamente la nada?", frente a esta meditación, haya de transformarse en esta otra: "¿Cómo el ser puede transformarse en nada?".

³⁸ P. 29.

³⁹ Véase que Kierkegaard pone como substancia de la vida, entiéndase del espíritu, la paradoja. *Op. cit.* p. 36; y más adelante usa fórmulas como "coraje humilde" para indicar la paradoja de la fe; *Op. cit.* p. 55.

⁴⁰ P. 53.

puesto que al conceder una cierta apertura a la fe filosófica, cede en parte a la analogía suavizando su doctrina de la paradoja. En realidad no existe un tópico expreso donde Kierkegaard exponga claramente el difícil tema de las relaciones entre fe y razón. Pero del contexto pareciera surgir la idea de una razón que iluminada por la fe alcanza en parte, si no el misterio eo ipso, al menos los movimientos del alma que dialoga con el Eterno.

Después de estas consideraciones estamos en condiciones de abordar el tema de la fe en sí mismo. Puede decirse sin temor que todo "Temor y Temblor" es un parafraseo en torno a la noción de fe que enseña San Pablo en su primera carta a los Corintios. El Apóstol dirigía su epístola a un pueblo racionalista donde reinaba una fuerte influencia de la filosofía griega, es por eso que afirma como en ninguna otra parte la distinción entre la sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios; distinción que en algunos pasajes parece llegar a la contradicción. Existe, sin embargo, una sabiduría cristiana que no alcanzaron los sabios de este mundo, porque trasciende toda inteligencia creada, y sólo la comunica el Espíritu Santo a los perfectos en la fe y en la humildad. Kierkegaard afirma sobre todo este aspecto. Naturalmente no encontramos una definición propia y dogmática de la fe en todo el libro, sino que más bien se remarca el hecho de que la grandeza de la fe consiste en esta superación de lo mundano para alcanzar lo infinito. Con seguridad Kierkegaard quedó deslumbrado al ver la extraordinaria actualidad que tenían los escritos evangélicos en su época, y los utilizó hasta en sus últimas consecuencias.

Por esta razón constituye a la fe en valor total⁴¹, creando el nuevo concepto de "inmediatez ulterior", con el que quiere indicar esa comunicación directa del hombre con Dios de un orden eminentemente superior al estético⁴².

Existen ciertas condiciones exigidas para realizar el acto de fe que lo constituyen intrínsecamente, aunque no son propiamente el acto de fe mismo. Así la fe, como ese valor total que excede a toda otra cosa porque está en comunicación con realidades suprahumanas, exige en la intimidad del hombre un movimiento "infinito". Con esto Kierkegaard quiere indicar la actitud interior del hombre abierto a lo Absoluto y que por esto mismo está dispuesto al salto. Pero no olvidemos que aún no es el salto. Se puede hacer un movimiento infinito pero, sin embargo, no caer en manos de Dios. La fe es ese acto por el cual se abandona todo cálculo humano para escuchar y realizar los cálculos de Dios. Se trata de una vinculación con el Eterno donde queda abolido también el humano tiempo. Por eso Abraham esperó, y esperó contra toda esperanza. Tener fe es hacer propia la voluntad de Dios. Por eso es imprescindible abandonar los propios pensamientos, para que en el silencio surja la Palabra. Oír esa palabra es el primer paso; mantener la tensión del alma en Dios es el camino de toda la vida para realizarla. Por esta razón después de hacer los movimientos de infinito, la fe realiza los de afinitud⁴³. La temporalidad del devenir es abolida entonces porque el ritmo de la existencia es el de un continuo momento presente, el momento del Ser. La vida del creyente ya no se elabora según un pasado y un futuro, sino que es el continuo reflejo de la eternidad de Dios. El hombre es transportado a una nueva dimensión, la de los instantes puntuales donde se realiza la voluntad de la palabra del Ser. La auténtica existencia se refiere justamente a esta actualidad. Esto quiere decir: todos los entes poseen por su *esse* una

⁴¹ P. 34.

⁴² Cfr. *supra*.

⁴³ P. 42.

actualidad, participación y reflejo del *Esse Subsistens*; pero el hombre tiene la magnífica posibilidad de dar a esa actualidad una dimensión superior por la que participa más profundamente de la intimidad del Ser; él consciente y libremente puede hacerse uno con el Eterno y al convertirse en el instrumento de su realización finita se constituye en cierto sentido en Dios mismo. La historia humana se hace Historia Sagrada gracias al caballero de la fe. Todo esto es un misterio, una paradoja al decir de Kierkegaard, pero es lo más real entre las realidades existentes.

Este hacerse lo que Dios quiere en cada caso y para cada uno, exige la absoluta individualidad en el desempeño. Alguien dijo: "No existe nadie irremplazable". Sin embargo, en el mundo del espíritu es necesario decir: "Cada uno es irremplazable". A cada individuo le está predestinada una misión específica y única. Por esta razón puedo complacerme hasta lo sublime admirando al hombre de fe⁴⁴, pero no por esto tendré la fe; aún más, no por esto sabré cuál es la forma en que Dios quiere que exprese mi propia fe. "De la paradoja de la fe no se puede extraer una regla"⁴⁵. Nada sería más contradictorio a la esencia de la fe tan opuesta a lo general y que se resuelve en la interioridad. El objeto de la fe es el Ser Eterno⁴⁶, pero concebido de un modo, no estático y abstracto, sino como la Persona que nos habla y se ocupa de nuestra existencia amorosamente⁴⁷. El único que puede entablar un auténtico diálogo con Dios es el caballero de la fe; porque él conoce a Dios en su intimidad, cree en EL; pero lo conoce de ese modo porque tiene fe⁴⁸. En una palabra: sólo el caballero de la fe puede hablar con Dios en lo temporal porque entre ellos dos hay un idioma común⁴⁹. Sin embargo, el movimiento nace en Dios, a El toca la primer palabra⁵⁰, pero aquí nuevamente la paradoja, porque nadie, sin embargo, está excluido. Este es el misterio del amor de Dios. Este amor tan grande anonadó a Kierkegaard, que no pudo menos que verlo como el fundamento de toda paradoja. Esta realidad que es inconmensurable con la realidad toda⁵¹ hace a Dios abandonarse de sí para hacerse uno con la naturaleza humana que es redimida de su caída. Para el mundo cristiano estos misterios son el fondo y la llave de la existencia. ¿Cómo no habría de rebelarse Kierkegaard ante una filosofía que intentara profanar estos ámbitos sagrados de luz?

Dijimos que el primer movimiento de la fe compete a Dios, sin embargo, el hombre no es un ser pasivo. Kierkegaard afirma la importancia meridiana de la caridad. Si bien las relaciones con el Absoluto son determinadas por el Individuo⁵²; esto quiere decir, que al contrario de lo que pasaba en el mundo de la ética donde el Individuo era determinado por lo general, aquí es él el que se autodetermina en sus relaciones con el Eterno, sin embargo, éste puede hacer todo menos dejar de amar⁵³. Y Dios exige un amor absoluto⁵⁴.

⁴⁴ Pp. 21, 25, 20.

⁴⁵ P. 41.

⁴⁶ P. 59.

⁴⁷ P. 38.

⁴⁸ Este es el misterio que dejó sin sueño a San Agustín y a tantos otros teólogos: "¿Cómo os han de invocar, sin haber antes creído en Vos? y ¿Cómo han de creer, si no han tenido quien les predique y les de conocimiento de Vos?"; *Confesiones*, L. I, cap. 1.

⁴⁹ P. 39.

⁵⁰ P. 41.

⁵¹ P. 37.

⁵² P. 80.

⁵³ Nuevamente San Agustín aparece en nuestro recuerdo: "Ama y haz lo que quieras".

⁵⁴ P. 84.

Ahora bien, la caridad, primera entre las tres virtudes teologales, en el *homo viator* adquiere una dimensión nueva cuando se une a la fe. "Amar a Dios sin tener fe es reflejarse a sí mismo, pero amar a Dios con fe es reflejarse en Dios"⁵⁵. Son como dos caras de una misma moneda, la caridad en su sentido más acabado y profundo no se concibe sin la fe, porque ésta da las raíces que justifican y fundan el amor al prójimo, al igual que está junto a mí. Aquel que tiene los ojos puestos en Dios, y ya no es él sino Dios el que vive en él, camina con paso seguro, nada le perturba porque su vida no es de este mundo; él está entregado a Dios; Dios obra en él y por eso sabe que se cumplirá la Palabra inexorablemente. No hay firmeza en el mundo comparable a la firmeza del que cree. Pero en este punto se extiende sobre el alma una sombra: ¿Qué es esto sino tentar a Dios?⁵⁶ ¿Hasta dónde llega la seguridad que infunde Dios en el alma del creyente y hasta dónde la exigencia de mundana pseudo seguridad? La vida misma de Kierkegaard estuvo poblada de estos temores. Pero todo esto es parte de la vida del creyente; a ella la constituyen intrínsecamente la tentación y la prueba, por esta razón siempre va acompañada para Kierkegaard de una cierta angustia.

El tema de la angustia requiere en este autor un estudio separado, profundo y extenso que omitimos en el presente trabajo. Baste decir que este punto es aparentemente discrepante con la concepción católica del santo, aquel que por tener una cierta connaturalidad con las cosas actúa con la rectitud que ilumina una luz sobrenatural, justamente porque en el desarrollo de sus virtudes alcanzó un equilibrio dinámico en el juicio y en la obra que los antiguos llamaron "*voluntas ut ratio*". Hecho, éste último que obvia la angustia como elemento frustrante del Individuo. Es decir, una concepción de la fe acompañada necesariamente de la angustia aparenta una cierta amputación, falta de plenitud, plenitud que en el concepto católico aparece como una de sus características fundamentales.

EL CABALLERO DE LA FE

Todas las teorías kierkegaardianas que se han ido desplegando como un abanico para hacer más comprensible la noción de fe, se entremezclan y sintetizan ahora cuando contemplamos los movimientos de la fe en el hombre mismo, en la existencia concreta que maniobra en el difícil equilibrio entre la tentación soberbia de provocar la ira de Dios, y la vulgar y mediocre de volver al seno de lo general que lo espera como una comfortable casa⁵⁷. No es fácil distinguir a simple vista un caballero de la fe porque éste según la objetividad, se comporta como el mejor de los burgueses. La razón se encuentra en que después de realizar los movimientos de infinito, el Individuo debe cumplir todos los de la finitud; pero entonces estos últimos estarán colmados de intrínseca infinitud, la infinitud que les confiere el participar en el seno del Absoluto con una intimidad tal que lo hace apropiarse de la modalidad de la Eternidad.

Conviene revisar cada uno de los movimientos de la fe tratando de mantener la tensión existencial con que se desarrollan los momentos. Lo primero que conviene al movimiento entero de la fe es, como se dijo la "pasión".

⁵⁵ Pp. 41, 82.

⁵⁶ P. 54.

⁵⁷ P. 89.

Ella está presente en cada movimiento de infinito, más aún en el principal de todos ellos. Es así que la "pasión" integra como "modus vivendi" cada paso previo al salto en el que propiamente consiste la fe, y el salto mismo. Además el caballero de la fe para realizar ese atlético salto por encima de sus propias posibilidades debe concentrar toda su vida en un puño; la infinita gama de manifestaciones, pensamientos, sentimientos en que comúnmente se dispersa el alma debe converger en un solo haz unificado, un fuerte lazo que una la Tierra y la Eternidad. El caballero de la fe con sus ojos puestos en un solo punto cósmico habrá abandonado todo lo restante, pero su memoria permaneciendo fiel mantiene su historia en un solo capítulo, él seguirá siendo el mismo a pesar de todo. Y este recuerdo será su dolor. Aquí se incorpora la "resignación", momento inmediatamente anterior a la fe misma. Es este el momento negativo por el que el Individuo, que sabe de lo maravilloso del mundo de lo general donde hasta los propios renunciamentos en su nombre son comprendidos y gratificados por todos los que con simpatía le contemplan, debe abandonarlo siguiendo el infinito impulso. Para lograr este movimiento se requiere fortaleza, energía y libertad del espíritu. Se trata aun de un acto estrictamente filosófico por el que se adquiere la conciencia eterna. Después del duro trance, como ocurren en todos los caminos del espíritu, vuelve la paz y el creyente se reconcilia con la vida; su recuerdo adquiere ahora un carácter religioso. Ve lo imposible de las realizaciones del mundo finito, pero bajo el ojo espiritual éstas se vuelven posibilidades. Renunciar a lo imposible es conquistar en el mundo de la paradoja de la fe la posibilidad infinita. Naturalmente es necesario para todo esto creer en el espíritu, pero no como "dura necessitas", sino como la fuerza de lo absoluto que se manifiesta en el mundo como luz que ilumina las tinieblas⁵⁸.

Es necesario ahora el salto que la pasión posibilita. La sola resignación no es más que un sucedáneo de la fe. Ella es condición sine qua non, pero no es la fe. La resignación pertenece a un ámbito humano; cualquiera con cierto espíritu claro y alma alerta puede realizar este movimiento y comprenderlo cabalmente, pero la fe es saltar sobre la propia sombra. Aquí se requiere el auxilio sobrenatural que está en el orden de la gracia. Entonces el pío, temeroso de Dios y lleno de amor abre sus brazos y se encuentra en el ámbito brillante pero solitario de la más pura Individualidad. Se constituye el Hombre, su grandeza es caminar en el silencio del mundo, con una sola palabra por compañía, la Palabra de Dios. Ahora, cuando ya nada posee, cuando aún sin temor a la locura ha entregado a las manos de Dios lo que más propiamente creía pertenecerle: su razón humana, todo le es retribuido, el céntuplo evangélico cumple su promesa.

"Me presenté ante vosotros con debilidad, temor y mucho temblor"⁶⁰. Ahora las palabras de Pablo suenan con un tenor diferente. Es el caballero de la fe que habla. Kierkegaard nos hizo transitar hasta el fondo de sus palabras, hasta el último reducto de su ser, allí donde comenzó su plena existencia como Individuo, en el desierto, cerca de Damasco.

MARÍA CRISTINA CASSINI DE VÁZQUEZ

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

⁵⁸ P. 54.

⁵⁹ Jn. I, 5.

⁶⁰ I. Cor., 2, 3.

BOLETIN DE HISTORIA Y FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Ya nos hemos ocupado, en oportunidad de la aparición de la versión original francesa, de esta obra de Aubert¹ (SAPIENTIA, 1967, XXII, 63). Alabamos entonces la originalidad de su contenido, haciendo al mismo tiempo la salvedad de que su título es despistante, pues en verdad se trata de una consideración histórico-epistemológica de las vicisitudes y posición actual de la filosofía de la naturaleza, más que de un desarrollo sistemático de sus temas fundamentales. Es decir que la obra merece leerse, sin duda alguna, y puede ser de gran utilidad como ampliación epistemológica; pero no debe buscarse en ella precisamente aquello que debería hallarse, puesto que forma parte de un *Curso* elemental de filosofía.

* En otra oportunidad nos hemos referido a las numerosas traducciones inglesas de las obras de S. Tomás (SAPIENTIA, 1969, XXIV, 49 ss.); agregamos ahora el importante *Comentario sobre los Analíticos Posteriores*², debido al P. F. R. Larcher, O. P., de quien ya conocíamos, en edición *pro manuscripto* y en colaboración con el P. P. Conway, traducciones de los comentarios al *De gen. corr.*, al *De caelo*, y al *Meteor.* (cf. loc. cit.). La presente versión ha sido hecha sobre el texto latino de la ed. Leonina, y contiene sólo el de Sto. Tomás, habiendo Larcher relacionado éste con el texto de Aristóteles según aparece en la conocida traducción inglesa de Oxford; lo cual obliga al lector a utilizar ambas ediciones para comprender cabalmente el pensamiento del Angélico. La versión, en cuanto la hemos cotejado, aparece como un equilibrado compromiso entre la extrema literalidad y la legibilidad para un lector contemporáneo no acostumbrado al estilo de este tipo de comentarios; apareciendo, por lo tanto, como suficientemente fiel al pensamiento y estilo de S. Tomás, pero al mismo tiempo facilitando al acceso de aquel lector sin compromisos traicioneros. La edición lleva un prefacio del P. J. A. Weisheipl, O. P., conocido ya por nuestros lectores, y autor él mismo de una "Aristotelian methodology. A commentary on the Posterior Analytics of Aristotle".

¹ J. M. AUBERT, *Filosofía de la Naturaleza*, "Curso de Filosofía tomista 4", Herder, Barcelona, 1970.

² ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Posterior Analytics*, transl. by F. R. Larcher, O. P., with a Preface by J. A. Weisheipl, O. P., Magi Books, New York, 1970.

* De esta conocida y citada obra de Margenau nos hemos ocupado también ya cuando apareciera su versión original inglesa ³ (SAPIENTIA, 1961, XVI, 206). A veinte años de este original aparece su traducción castellana, lo cual es ya un signo de su valor; de hecho, la obra no ha perdido casi nada de su interés y continúa siendo de lectura obligada para el lector interesado en el tema: se trata de un pensamiento profundo y original, vitalmente preocupado por el sentido de lo real, que sabe lo que busca y sabe decirlo. Lo cual no es poco.

* Otro físico de los "grandes" y él también —como casi todos los grandes científicos— preocupado por la temática gnoseológica: Niels Bohr, nos ofrece una nueva selección de sus reflexiones ⁴. Ya conocen nuestros lectores la primera de ellas (SAPIENTIA, 1965, XX, 225); esta de ahora está compuesta por: "Física cuántica. Causalidad y complementariedad"; "La unidad del conocimiento humano"; "La conexión entre las ciencias"; "Luz y vida. Nuevas consideraciones"; Conferencia en memoria de Rutherford"; "La génesis de la mecánica cuántica"; "Las reuniones Solvay y el desarrollo de la física cuántica". Todos estos trabajos han sido compuestos entre 1958 y 1962; y si bien en algunos casos el desarrollo es repetitivo, como no podía ser de otro modo dada la unidad temática y la diversidad de circunstancias (conferencias, artículos de revistas, etc.), la autoridad de quien expone y la calidez que surge de su lectura hacen que esta obra se lea con profundo provecho y gozo. Ambas colecciones constituyen una suerte de testamento filosófico de Bohr.

* También aquí se trata de una colección de diversos trabajos, ahora del conocido lógico holandés Evert W. Beth ⁵. Colección que apareciera en su original holandés precisamente en el mismo año de fallecimiento de su autor (1964) y que se reedita ahora en versión inglesa. Doce breves capítulos componen la obra; capítulos que van desde una consideración de la ciencia como factor natural, hasta unas reflexiones acerca de la libertad de opinión, pasando por las relaciones entre metafísica y ciencia, el objeto de la filosofía científica, la lógica simbólica como continuación de la lógica formal tradicional (uno de los más interesantes, como era de presumir), algunas reflexiones acerca de la causalidad (muy pobre), etc. La importancia de esta antología reside casi exclusivamente en darnos a conocer el pensamiento de Beth sobre otros temas que los más conocidos de lógica.

* Organizado por Luis M. Santos y Francisco Hernán en nombre de la Sociedad Española de Historia y Filosofía de la Ciencia, se celebró en Burgos, del 23 al 25 de setiembre de 1968, un symposium sobre "Filosofía de la Ciencia", en homenaje al filósofo vienés Karl R. Popper. Las ponencias de entonces, diez en total, se recogen en este volumen ⁶; previas una nota preliminar de Hernán y unas palabras de apertura de Popper, aparecen: "Introducción a Popper" (L. M. Santos); "El principio de simetría como origen de una realidad matemá-

³ H. MARGENAU, *La naturaleza de la realidad física*, trad. A. Martín, Tecnos, Madrid, 1970.

⁴ N. BOHR, *Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano (1958/1962)*, Aguilar, Madrid, 1970.

⁵ E. W. BETH, *Science a road to wisdom*, Reidel Publish. Co., Dordrecht (Holanda), 1968.

⁶ *Simposio de Burgos: "Ensayos de filosofía de la ciencia. En torno a la obra de Sir Karl R. Popper"*, Tecnos, Madrid, 1970.

ticamente estructurada" (N. Barracough); "Sobre las ciencias de complejos" (V. Sánchez de Zavala); "Gnoseología, epistemología y el criterio de falsación o refutabilidad" (M. Albendea); "Marxismo e historicismo" (notas críticas a K. R. Popper) (J. Rodríguez); "El método empírico y el conocimiento económico" (L. A. Rojo); "El individualismo metodológico y los historiadores" (P. Schwartz); "El principio de inducción y el criterio de refutabilidad de Popper" (M. Boyer); "Tres fronteras de la ciencia (Acerca de las relaciones entre el criterio de demarcación científica y el criterio empirista de significado)" (J. Muguerza); apareciendo a continuación una versión de la conferencia que "Sobre la teoría de la inteligencia objetiva" pronunciara Popper en el XIV Congreso Internacional de Filosofía (Viena, 1968). Cuatro coloquios intercalados y una discusión general completan el volumen. Como suele acontecer en este tipo de reuniones, surge, inmediatamente, una disparidad de valores en cuanto a las exposiciones y, tal vez, lo más importante —puesto que se trata de un symposium acerca de Popper, y sin desmerecer el esfuerzo del resto de los participantes— sean las aclaraciones de Popper frente a ciertas críticas o interpretaciones. De todos modos, luego de su lectura, queda un regusto poco grato, de demasiado "popperismo"; algo así como presenciar la erección de la estatua en vida del prócer. No parece todo esto estar muy conforme con la austeridad del filósofo, no obstante cuan difundido está —especialmente en Europa y EE. UU.— tratar del "pensamiento de..." autores contemporáneos con la amplitud, asiduidad y detallismo que sólo parecen ser debidos a los pensadores clásicos.

* Recoge este volumen⁷ las Actas y Discusiones habidas con ocasión de *Salzburg Colloquium in the Philosophy of Science* (Salzburg, Agosto de 1968). Por razones de espacio sólo daremos la lista de los trabajos presentados. En tres secciones han sido agrupados éstos: I. *Induction and probability* ("Initial probabilities: a prerequisite for any valid induction", B. De Finetti; "Discussion of B. De Finetti's paper...", I. J. Good; "Linguistically invariant inductive logic", I. Hacking; "Comments" (del art. anterior)", I. Levi; "Logical probability, mathematical statistics, and the problem of induction", H. Vetter; "Statistics, induction, and lawlikeness: comments on Dr. Vetter's paper", J. Hintikka). II. *Foundations of physics* ("New approach to interpretation problems of general relativity by means of the splitting-up-formalism of space-time", E. Schmutzer; "Comments on Professor Schmutzer's paper", A. Grünbaum-M. Strauss; "Simultaneity by slow clock transport in the special theory of relativity", A. Grünbaum; "Foundations of quantum theory, statistical interpretation", H. J. Groenewold; "Comments...", H. Margenau; "Intertheory relations", M. Strauss; "Problems concerning intertheory relations", M. Bunge). III. *Science and ethics*. The moral responsibility of the scientists ("The moral responsibility of the scientist", K. R. Popper; "Science and responsibility", A. Mercier; "The relation of modern scientific conceptions to the human image", H. Hörz; "Science and ethics", V. F. Weisskopf; "Science and ethics - A case history", J. Orear; "Modern science and social responsibility", H. J. Groenewold). Se agregan las siete sesiones de discusión. Como ya puede suponerse, por tal elenco, el nivel exposición y discusión es aceptablemente alto, excepto en la Sección III, donde la ausencia de una preparación ética específica es notable.

⁷ P. WEINGARTNER - G. ZECH (Eds.), *Induction, Physics, and Ethics. Proceedings and discussions of the 1968 Salzburg Colloquium in the philosophy of science*, Reidel Publish. Co., Dordrecht (Holanda), 1970.

* Un nuevo volumen de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*⁸ recoge —con dos excepciones— las exposiciones y discusiones que tuvieron lugar en la Universidad de Minnesota, setiembre de 1969. Aparecen así trabajos de: H. Feigl, "Beyond peaceful coexistence"; E. McMullin, "The history and philosophy of science: a taxonomy"; W. C. Salmon, "Bayes's theorem and the history of science"; P. Achinstein, "Inference to scientific laws"; A. Thackray, "Science: has its present past a future?"; M. Hesse, "Hermeticism and historiography: an apology for the internal history of science"; E. Rosen, "Was Copernicus a hermetist?"; P. K. Feyerabend, "Philosophy of science: a subject with a great past"; E. N. Hiebert, "Mach's philosophical use of the history of science"; G. Buchdahl, "History of science and criteria of choice"; R. H. Stuewer, "Non-einsteinian interpretations of the photoelectric effect"; H. Stein, "On the notion of field in Newton, Maxwell, and beyond"; K. F. Schaffner, "Outlines of a logic of comparative theory evaluations with special attention to pre —and post—relativistic electrodynamics". Seis de esos trabajos merecieron discusiones y réplicas de los autores. Si bien varios de los trabajos merecen destacarse (p. ej. los de McMullin, Rosen, Hesse, etc.), probablemente el de Feyerabend sea el que, no obstante su brevedad y su estilo *aparentemente* ligero, establece la pauta fundamental si nos atenemos al título del volumen: su artículo, sorprendentemente, aparece cual una acusación bien definida a la "filosofía de la ciencia", la cual, según Feyerabend, poco o nada tiene que ver con la ciencia: "we must confess that much of contemporary philosophy of science and specially those ideas which have now replaced the older *epistemologies* are castles in the air, unreal dreams which have but the name in common with the activity they try to represent, that they have been erected in a spirit of *conformism* rather than with the intention of influencing the development of science, and that they have lost any chance of making a contribution to our knowledge of the world" (p. 172); proponiendo luego su solución: "We must to replace the beautiful but useless formal castles in the air by a detailed study of primary sources in the history of science. *This* is the material to be analyzed, and *this* is the material from which philosophical problems should arise (...) even if this means lots on uncertainty and a low level of precision" (p. 183). Las palabras son duras, pero las circunstancias lo exigen; en varias oportunidades hemos opinado que la actual filosofía de la ciencia, tal cual de hecho aparece restringida a la epistemología y la lógica, está casi agotada por cerrarse en un círculo puramente formal, casi en un juego de ingenio desconectado de una realidad mucho más rica, *de una realidad que es ontológica* y que, por consiguiente, pide más que lógica, más que epistemología: pide ontología de la realidad natural. Esto es, y para decirlo de una vez, *se hace menester una actual filosofía de la naturaleza*. Que eso es lo que se hallará a poco que se profundice en la vía propuesta por Feyerabend.

* Es esta⁹ una de esas obras que han de considerarse cuidadosamente si el eventual censor no quiere ser en extremo drástico y breve. En efecto, Cantore promete mucho con el título y subtítulo —especialmente— de su trabajo,

⁸ R. H. STUEWER (Ed.), *Historical and philosophical perspectives of science*, vol. V de los "Minnesota Studies in the philosophy of science", University of Minnesota Press, Minneapolis, 1970.

⁹ E. CANTORE, *Atomic order. An introduction to the philosophy of microphysics*, The M. I. T. Press, Cambridge, etc., 1969.

pero en suma sólo queda un cierto dejo de frustración luego de su lectura y la grave dificultad de tener que emitir un juicio sin llegar cabalmente a comprender a quienes se dirige el autor. Porque tanto en su faz científica cuanto en la filosófica no queda claro si se pretende una obra de introducción, tal cual reza el subtítulo, o bien si éste es sólo motivo para un tratamiento de mayor envergadura. Si lo primero, la obra aparece cual un simple resumen basado en un breve conjunto de *manuales* bien conocidos por el estudiante, pero no siempre bien utilizados por Cantore; de lo cual resulta un tratamiento científico trivial y que no prepara adecuadamente para la segunda parte, filosófica, de la obra. El estudiante bien puede excusarse de leerla —como no sea para repasar los temas— y el aficionado quedará en ayuno muy a menudo. Y casi lo mismo dígame del aspecto filosófico, donde sólo lo epistemológico cuenta (a pesar de titularse el cap. 8 “The ontological implications of atomic physics”) y esto, nuevamente, a nivel de manuales y conferencias y escritos de divulgación, todos también muy conocidos. Si lo segundo, esto es, si Cantore ha pretendido cierta envergadura en su tratamiento, la respuesta surge ya de lo dicho. Pero para detenernos un poco más en su aspecto filosófico, ya aquí la pobreza adquiere caracteres alarmantes: las llamadas “implicaciones epistemológicas de la física atómica”, o “el realismo de la física atómica”, muy poco tiene de importante y nada de original; las dichas “implicaciones ontológicas”, a su vez, carecen de toda ontología; y los temas, tan claves y exigentes, del “nuevo concepto de materia” y de la “inteligibilidad de la materia” (todo un capítulo dedicado a este último punto) dejan no ya el regusto dicho, sino un bien definido disgusto. El lector que llegue a tener entre sus manos este libro puede hacer un ensayo conciso y simple: recorra la “Selected bibliography” o el “Index” final: no hallará *ni una obra* propiamente filosófica recomendada, ni citado el nombre de ningún filósofo de profesión, como no sean Leucipo-Demócrito, Aristóteles, Piaget y Zenon, pero en todos los casos o como simples “nombrados” o como citas al pie de página. Claro está que todo ello no es terminante, pero sí muy sugerente.

* Un valioso volumen pone en manos de los lectores la editorial Libros Básicos, con este dedicado al concepto de hombre fósil¹⁰. Un symposio organizado por la conocida Fundación Wenner-Gren (ex F. Viking, Inc.) dio como resultado reunir alrededor del tema enunciado a un conjunto de notables antropólogos: previa una “introducción” de A. L. Kroeber, aparecen los trabajos de E. H. Ackerknecht (“Paleoantropología”), H. Weiner (“El hombre fósil”), P. Teilhard de Chardin (“El concepto de hombre fósil”), W. L. Straus Jr. (“Los primates”), C. Monge (“Bases biológicas del comportamiento humano”), W. Duncan Strong (“Un enfoque histórico de la antropología”), K. P. Oakley (“Datación de los restos humanos fósiles”) y H. V. Vallois (“Raza”). No obstante la fecha del original inglés (1953) la obra no ha perdido su interés general, pues aun en el caso del artículo de Oakley, que pareciera el más vulnerable, no lo es tanto, pues el autor se dedica más bien a los métodos que a un elenco de fechas y las consiguientes tabulaciones. En el Índice se ha ignorado completamente a los autores de los capítulos.

10 VARIOS, *El concepto de hombre fósil*, Ed. Libros Básicos, Buenos Aires, 1970.

* En la importante y original serie "Documentary history of western civilization", aparece este volumen dedicado al período de la revolución científica¹¹. Dejando hablar principalmente a los autores (Digges, Guillaume du Bartas, Gilbert, Brahe, Kepler, Galileo, Bacon, Descartes, etc., hasta alcanzar a Newton, Boyle, Lavoisier y Dalton), con oportunas anotaciones introductorias a cada período o tema, logra la autora, Marie Boas Hall, presentar un armónico y vívido panorama de aquel fecundo y siempre explotable período de la historia de la ciencia. Excelente como lectura y texto para un curso histórico que dé el debido lugar a quienes hicieron la historia.

* Dos nuevos volúmenes nos ha enviado la editorial U. T. E. T. de su valiosa colección "Classici della Scienza". Es el primero *Opere scelte*, de Luigi Galvani¹², tan conocido por sus trabajos sobre electricidad animal, cuanto desconocido, en general, en sus otras y muy interesantes facetas. De aquí que este volumen adquiera una importancia especial y que la tarea del curador, Gustavo Barbensi, resulte valiosa no sólo en la selección que ha llevado a cabo, sino, además, por la introducción con que la ha dotado (a toda la obra y a sus partes especiales), como así también por las "Notas históricas" referentes a la electrofísica antes de Galvani (insertada como introducción a las obras de esta especialidad) y la electrofísica después de Galvani (agregada al fin del capítulo dedicado a la famosa controversia entre Galvani y Volta).

* El segundo de los volúmenes dichos está dedicado a André Marie Ampère¹³, ese "genio atormentado", como le llamó Louis de Broglie. Niño prodigio, sabio llamado imperiosamente por tan diversos campos cuales son las varias ramas de la ciencia teórico-experimental y la filosofía; y, sin embargo, de genio tal como para haber sabido llevar a cabo en todo ello una labor fundamental. Y por cuanto no existe una edición de sus obras completas, esta selección debida a Mario Bertolini adquiere aún mayor importancia. Las secciones primeras y segunda están dedicadas a los importantes escritos matemáticos; a las tan conocidas memorias sobre electrodinámica que culminan con la famosa "Teoría matemática de los fenómenos electrodinámicos, deducida exclusivamente de la experiencia"; y su carta a Berthollet acerca de la determinación de las proporciones en la combinación química. La sección tercera contiene una selección del conocido "Ensayo sobre la filosofía de las ciencias", amplia obra (unas seiscientas páginas en su original francés) y que Bertolini ha debido resumir fuertemente. La sección final y cuarta pone un toque más humano aún, con una selección de las cartas, pues allí aparecen los intereses religiosos, filosóficos, sociales y político del sabio científico. El curador ha sabido ambientar las diversas partes de la obra con oportunas introducciones generales y especiales.

Como de costumbre, ambos volúmenes aparecen ricamente impresos y encuadernados, manteniendo así el alto nivel editorial a que nos tiene acostumbrado la Editorial U. T. E. T.

¹¹ M. BOAS HALL (Ed.), *Nature and Nature's laws. Documents of the scientific revolution edited by...*, Harper and Row, New York, 1970.

¹² L. GALVANI, *Opere scelte*, a cura di G. Barbensi, Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1967.

¹³ A. M. AMPERE, *Opere*, a cura di M. Bertolini, Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1969.

* También de U. T. E. T., pero ahora en uno de sus tan cordiales recordatorios: el *Strenna UTET 1972*, dedicado a la medicina medieval¹⁴. Contiene el volumen algunos textos médicos del alto medievo (siglos IX y X); la reproducción de miniaturas del Código de Kassel conservado en la Murhardsche Landesbibliothek (algo deteriorado, pero importantísimo como ilustración de la antigua medicina romana, apareciendo aquí por primera vez las figuras con sus colores originales); el curioso *Regimen sanitatis Salerni* con sus sentencias breves componiendo un verdadero manual de higiene y medicina preventiva, que se lee con verdadero regocijo; las tablas o grabados del anónimo *Fasciculus di Medicina*, editado en latín y luego en traducción italiana por los hermanos de Gregorio en 1494; a esta edición del *Fasciculus* se agregaba la *Anathomia* de Raimondo ("Mondino" más corrientemente) de' Liuzzi, en la traducción italiana de Sebastián Manilio, y que se reproduce aquí en forma facsimilar.

Editado con la lujosa sobriedad de quienes han hecho de la labor editorial "la ragion stessa della propria esistenza, e l'opera de ogni giorno, e un impegno di probità, e un atto d'amore", este *Strenna* es enviado, como los anteriores, cual saludo cordial y personal en las clásicas fiestas de Navidad y Principios de Año bajo la forma de "un libro, ovviamente inconsueto (...) e che fosse tuttavia un documento rigoroso (...) non solo da leggere o da sfogliare, ma che suggerisse un invito a rimeditare: che si ponesse in un colloquio così intimo con i grandi del passato...", tal cual dicen los editores en su presentación. Sirva nuestro breve comentario como retribución de buenos deseos.

* Saludamos con alborozo la aparición de Vol. I, Part I, de la monumental historia de la química del extinto profesor Partington¹⁵. Fallecido en 1965, dejaba Partington incompleta su magna obra, de cuyos volúmenes anteriores dimos cuenta en estas mismas páginas (*SAPIENTIA*, 1966, XXI, 141), por lo cual temíamos por la compleción de la tarea; pero ahora, a la aparición de esta primera parte del volumen restante para completar la obra, se anuncia también la futura segunda parte, que constituirá el nexo con el volumen segundo, ya aparecido (así como los vols. III y IV). Esta Part I, vol. I, abarca lo que el autor ha denominado el "theoretical background", esto es: las especulaciones filosófico-científicas que, desechadas como han sido, en gran parte, hasta no hace mucho, constituyen en verdad la base sobre la cual la química pudo edificarse. De hecho, el volumen se abre con una conferencia del autor, a la que tituló: "Chemistry as rationalised alchemy"; tema que podría retrotraerse con otro título semejante: "Alchemy as rationalised philosophy of nature", si se admite la tonalidad que Partington ha dado a la racionalización. Por consiguiente se halla aquí los temas de la primitiva filosofía griega, Leucipo y Demócrito, Platón, Aristóteles, Teofrasto y Estratón, Epicuro, los estoicos, la escuela de Alejandría, los temas prácticos de la medicina y la tecnología que allí florecen, las influencias del neoplatonismo y neopitagorismo, las obras herméticas, el gnosticismo, la magia y la astrología, el mitraísmo, mandeísmo y maniqueísmo, los arranianos y la cábala. Y por si fuera poco el solo elenco de temas, agreguemos que resulta impresionante la erudición de Partington en cuanto se relaciona con las referencias bibliográficas, de manuscritos y fuentes, los cuales profusamente distribuidos,

¹⁴ L. FIRPO (curador), *Medicina Medievale: Strenna UTET 1972*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971.

¹⁵ J. R. PARTINGTON, *A history of chemistry*, vol. I, Part 1, Macmillan, London, 1970.

sea en la Bibliografía al inicio de la obra, sea en las numerosísimas citas al pie de página, alcanza a varios miles (3.000, según los editores). Aguardamos con expectativa la finalización de esta monumental historia, sin igual en la actualidad.

• Ha recogido sir Harold Hartley en este volumen¹⁶ una serie de conferencias ocasionales acerca de diversos nombres (Priestley, Cannnizzaro, Lavoisier, Faraday, Armstrong, Berzelius, Dalton) que han hecho la historia de la química. No se trata de un tratado de historia sino más bien de una amorosa evocación por la vida y obras de aquellos que han pasado y sin vacilación al tesoro de un pasado fundamentante. La obra se lee con agrado.

J. E. BOLZÁN

¹⁶ H. HARTLEY, *Studies in the history of chemistry*, Oxford at the Clarendon Press, 1971.

BIBLIOGRAFIA

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles*, edición bilingüe, dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra; introducción general por José María de Garganta, B. A. C., Madrid, 1968; tomo I, libros I y II, 750 págs.; tomo II, libros III y IV, 1015 págs.

Se trata de la segunda edición de una versión bilingüe aparecida en 1952, aquella vez con "traducción revisada por J. Plá Castellano; introducciones y notas por J. Azagra y M. Febrer; introducción general por J. M. de Garganta"; el texto latino era, como ahora, el establecido por la Comisión Leonina en base al manuscrito original conservado en la Biblioteca Vaticana. Pero esta vez se han hecho algunas correcciones, apoyadas en la lectura paleográfica directa del autógrafo.

En cuanto a la traducción, decíamos desde estas mismas páginas que "muy ajustada al texto latino, tiene toda la dureza de la lengua escolástica vertida casi literalmente en los moldes de nuestra lengua. Por tratarse de un libro altamente técnico, no creemos que esto sea un defecto; más, pensamos que podrá ayudar eficazmente a comprender el pensamiento del Santo Doctor a cuantos no posean los conocimientos de latín suficientes para abordar el texto original".

Esta edición conserva estas características, aunque cuando se noten muchos retoques. El prologuista, L. Robles, acota: "En la traducción se ha procurado guardar uniformidad, respetando el pensamiento del autor; a veces, es cierto, ocn detrimento del lenguaje moderno. Toda ciencia tiene siempre su terminología propia, difícil de verter al lenguaje popular, oral o escrito. También la escolástica tiene la suya" (t. I, pág. XII).

Añadíamos en aquella ocasión: "Pero, precisamente por esta razón, hubiéramos deseado una mayor homogeneidad en el modo de traducir las mismas palabras. Tomemos un ejemplo decisivo: la plabra "*esse*", fundamental en el léxico tomista, aparece traducida de diversas maneras: ya por "ser", yo por "existir", ya por "existencia", ya por "esencia" Este grave inconveniente ha sido obviado; el mismo prologuista ha creído necesario explicar: "El término *esse*, por ejemplo, en torno al cual se desarrolla la metafísica de Santo Tomás, resulta siempre el más difícil de todos. Siempre que hemos tenido que traducirlo, se ha procurado adoptar la expresión *ser* o *haber*, según los casos" (ib.).

También decíamos en la ocasión anterior: "Otro defecto de esta edición es la falta de indicación de lugares paralelos, indispensables para la recta comprensión de la doctrina. En cambio nos parecen excelentes las introducciones a cada libro. Tal vez a causa del desarrollo de éstas, los editores se hayan olvidado de agregar las notas prometidas en la primera página del volumen". Ahora no sólo se indican los lugares paralelos, sino que se citan estudios recién-

tes, ya sean libros, ya artículos, con lo que se enriquece notablemente la edición. Las mismas introducciones han sido mejoradas y actualizadas.

Una minuciosa bibliografía de ediciones latinas y de versiones, con la mención de las recensiones que han merecido y una completa lista de estudios especializados hacen de esta traducción un importante instrumento de trabajo. Como siempre, la presentación de la B. A. C. es excelente: texto latino y español en columnas paralelas, papel biblia, encuadernación, merecen una vez más el mejor elogio.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

JOAQUIN GARCIA CARRASCO, *La política docente*, B. A. C., Madrid, 1969
403 págs.

Tal vez el título sugiera un contenido distinto del que esta obra ofrece. No se trata de un exponer la asignatura que en los planes de estudio pedagógicos se denomina "Política Educacional", sino de analizar, con admirable versación y acopio de material qué piensa y qué desea la Iglesia Católica sobre el tema, a través de las vicisitudes del decreto *Gravissimum educationis momentum* del Concilio Vaticano II. El Doctor García Carrasco, de la Congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas ha logrado brillantemente su propósito dándonos una visión muy completa y profunda, no sólo de los antecedentes remotos y próximos del documento conciliar, sino de sus motivaciones e implicaciones teológicas, filosóficas y pedagógicas.

La obra se abre con una detallada información sobre las reacciones, en general poco favorables, que produjo en decreto en el momento de su aparición, tanto en sectores que por entonces la prensa denominaba "progresistas" como en los llamados "conservadores". Estudia luego los antecedentes del momento en que nace la declaración; el proceso de secularización, que el campo educacional tiene notoria representación en los sostenedores de la "enseñanza laica" o "neutra"; la actitud de los teólogos ante este proceso y la posición del magisterio eclesiástico.

Se aboca enseguida al análisis de la preparación del documento, desde el período antepreparatorio al Concilio (respuestas de los Obispos, de las Congregaciones Romanas, de las Universidades Católicas y Eclesiásticas) hasta el período conciliar, pasando por los trabajos del período preparatorio. En el Concilio mismo se elaboraron cuatro esquemas, con enfoques distintos, que no satisficieron al ser, uno tras otros, discutidos en el aula conciliar. Por fin en forma extraoficial los Hermanos Docentes de diversas congregaciones presentan un nuevo esquema, también objetado, pero luego aceptado con pocas modificaciones.

Tras los capítulos de índole prevalentemente histórica, pero mechados de agudas reflexiones personales, el autor analiza el concepto de "escuela" en los diversos períodos (antepreparatorio, preparatorio y conciliar), con notables exégesis de los documentos y de las tendencias en ellos reflejadas, destacando la diferencia entre "educación" y "escuela", siendo la primera más amplia, pero la segunda constituyendo el instrumento primordial de la educación. Distingue además el sentido genérico de "escuela" y el específico de "escuela católica", exponiendo sus características propias, en la que se distingue la educación cristiana, más comprensiva, de la catequesis, más restringida.

Los capítulos siguientes estudian la dimensión personal de la significación de la escuela como signo del diálogo entre la Iglesia y el mundo; cabe notar

aquí la importancia de las aclaraciones sobre la función de la escuela como institución para la verdad y para la libertad, en su doble dimensión humana y cristiana y los sentidos de la "laicidad" (a cuyo servicio está la escuela cristiana); la dimensión social del significado de la escuela como capacitación para la construcción de la ciudad terrena y de la comunidad eclesial; por fin la dimensión cósmica de la escuela cristiana como medio de conocimiento del mundo y por ello de su consagración a Dios, relacionando lo sacro y lo profano.

Concluye la obra con lúcidas reflexiones sobre la escuela cristiana en su función evangelizadora, catequética y kerigmática, sobre la institucionalidad de la escuela cristiana y los problemas que el tema suscita, sobre la función del laico en la escuela cristiana, la del religioso y la del sacerdote y las relaciones entre escuela y pastoral de conjunto.

El simple enunciado del contenido de este libro basta para comprender la importancia de la labor realizada por su autor, cuya abundantísima información está siempre al servicio de una madura visión filosófica y teológica del problema educativo. No hay exageración alguna en afirmar que estamos ante una obra cuyo estudio es indispensable, aun cuando pueda disentirse en algún punto de detalle, para todo educador católico. En un tema en el que con desgraciada frecuencia proliferan opiniones y publicaciones de la más lamentable superficialidad, reconforta hallar una obra de la solidez y hondura de la presente.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

ADRIANO BAUSOLA, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1969, 231 págs.

El título del libro no debe confundir sobre el alcance de este trabajo; para evitar esta posibilidad el autor nos advierte al comienzo que no tratará en toda su complejidad el problema del desarrollo del pensamiento de Schelling, sino sólo algunos de sus aspectos, precisamente aquellos sobre los que menos se ha investigado, y cuya bibliografía es escasa en general y especialmente fuera de Alemania.

La obra está dividida en dos partes, compuestas cada una de ellas por capítulos que abarcan temas diferentes, habiendo constituido varios de ellos artículos anteriormente publicados. En la primera parte Bausola encara el análisis de dos obras poco conocidas, pertenecientes al llamado período juvenil de Schelling, intentando mostrar ya los gérmenes originales y no encararlas, como habitualmente se hace, en relación a su dependencia con Fichte. Así, el capítulo primero se dedica al papel de "Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" en el desarrollo del pensamiento sechellingiano, considerándolo una toma de posición frente a Fichte por una parte, pero también frente a Kant en el problema del dualismo gnoseológico, cuya respuesta más madura estará dada por el "System des transzendentalen Idealismus", anunciada aquí en el rechazo decidido del dualismo entre nómeno y fenómeno. El capítulo segundo estudia el problema del hombre y la naturaleza en otra de las obras menores: "Philosophische Briefe euber Dogmatismus und Kritizismus", sobre todo en lo referido al problema ético, pero con su trasfondo metafísico, especialmente en el tema del Absoluto, que Schelling presenta aquí como el puro Ser sin determinación intrínseca o extrínseca: el Incondicionado. El autor estudia las consecuencias éticas de esta postura inicial. Los otros dos

capítulos de esta primera parte amplían el tema de las consecuencias éticas y de la deducción idealista de la multiplicidad, pero tomando ahora como marco de referencia las obras fundamentales.

En la segunda parte se exponen y critican algunos estudios importantes sobre Schelling y su período. En el primer capítulo se analiza la interpretación de G. Lukacs, en la línea del materialismo dialéctico. Así Schelling y su obra son explicados sólo por relación a la situación social de su tiempo. En párrafos muy agudos el autor critica acertadamente esta posición a la luz de los mismos textos de Schelling y de los hechos históricos objetivamente considerados. El segundo capítulo expone y puntualiza la interpretación de Pasquale Salvucci, que tiene ciertos puntos de contacto con la de Lukacs, en el sentido de interpretar las teorías filosóficas de Kant, Fichte y Schelling como un producto de algunas condiciones histórico-políticas que las hicieron posibles.

El capítulo tercero, sumamente interesante por otra parte, presenta un nuevo punto de vista para encarar a Schelling: antropología y relacionismo, como lo hace Giuseppe Semerari. Se trata en suma de evitar las interpretaciones unilaterales y apriorísticas, en las cuales se parte siempre de algún esquema preestablecido, generalmente "dinástico" (Kant-Fichte-Schelling-Hegel), que reduce el pensamiento de Schelling a su sola importancia historiográfica, pero que no lo considera de interés actual como filosofía acabada en sí, y capaz de ser explicada por sí misma. La tesis más importante de Samerari, que Bausola hace suya y explica detalladamente, es que el problema fundamental de Schelling es garantizar la consistencia de lo finito, explicitando sus condiciones de realización, frente a la amenaza de un Absoluto totalizante. Así *el problema del hombre* adquiere una dimensión ética propia, y habrá siempre en Schelling una tentativa de garantizar la libertad humana aún en la estructura metafísica de la identidad, por él propuesta.

El cuarto y último capítulo aprovecha las nuevas interpretaciones de la filosofía de Fichte para analizar sus relaciones con Schelling. El autor aquí considerado es E. Severino; la conclusión de Bausola es que admitiendo tal interpretación de Fichte (no se habría cumplido ante de Schelling el pasaje definitivo al idealismo) permite apreciar su filosofía en lo que en sí tiene de propio y original y no como derivación de postulados fichteanos no desenvueltos. Los "tres idealistas" aparecen así cada uno siguiendo diferentes líneas de solución, no sólo del problema gnoseológico derivado y en parte heredado de Kant, sino también en la problemática metafísica. En fin, este libro, escrito con mucha seriedad y abundante documentación, resulta de interés y profundización para los estudiosos de la filosofía idealista.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

CLEMENTE FERNANDEZ, *Los filósofos modernos. Selección de textos*, B. A. C., Madrid, 1970, 2 vol., 574 y 640 págs.

A nadie escapa la necesidad de un contacto personal con lo que han escrito los grandes pensadores, no sólo como medio de información directa, sino para la propia obtención de una visión del mundo y de la vida. En el caso de la filosofía este contacto es imprescindible, pero choca por una parte con la dificultad de encontrar las obras fundamentales, muchas veces agotadas y no reeditadas y por otra con la falta de dominio de las lenguas en que fueron redactadas. De ahí la utilidad de las antologías, que si bien no pueden reem-

plazar la lectura de obras íntegras, al menos presentan, si están bien realizadas, las páginas más relevantes de los filósofos.

En nuestra lengua poseemos una amplia selección realizada por Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, Madrid, 1950 (tercera edición, 1962), en tres volúmenes que totalizan cerca de tres mil páginas, que abarcan toda la historia de la filosofía desde sus orígenes hasta nuestros días. Lamentablemente tanta riqueza se ve obstaculizada en su uso por la falta de indicación de las ediciones y de las traducciones empleadas, dato indispensable para el estudioso que desee ubicar los textos con precisión o para el estudiante que en algún trabajo deba citarlos. Esta falla está salvada en la selección que nos ofrece Clemente Fernández, más breve que la de Marías, pero cuidadosa en la indicación de las ediciones empleadas. Además, hay abundancia de referencias a pie de página a obras que tratan de los pasajes citados, interpretándolos en diversos sentidos. Un amplio índice de temas y materias completa la selección.

Los pasajes que figuran en el primer tomo son los siguientes: Descartes, extractos del *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, del *Contrato Social*, *Principios de la Filosofía*, de las *Notas a un programa*, de dos cartas a Mersenne, de otras a Picot, a Burman, a Arnauld y a Morus; de Gassendi, extractos de la *Investigación metafísica* y del *Sistema filosófico*; de Pascal, extractos de los *Pensamientos*; de Spinoza, extractos de la *Ética*; de Hobbes, extractos de los *Elementos de Filosofía* y de *Leviatán*; de Locke, extractos del *Ensayo sobre el conocimiento humano*; de Malebranche, extractos de *La búsqueda de la verdad* y de las *Conversaciones*; de Leibiz, extractos del *Discurso de la Metafísica*, de la *Corrección de la Filosofía Primera*, de los *Nuevos Ensayos*, de una carta sobre la hipótesis, de la *Teodicea*, de la *Monadología*, de los *Principios de la Naturaleza*; de Berkeley, extractos del *Tratado sobre los principios del entendimiento humano* y de los *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*; de Rosseau, extractos del *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, del *Contrato Social*, del *Emilio* y de una carta a Beaumont; de Hume, extractos del *Tratado sobre la naturaleza humana* y de la *Investigación sobre el entendimiento humano*; de Condillac, extractos del *Tratado de las sensaciones* y del *Arte de pensar*; de Kant, extractos de los *Prolegómenos*, de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, de la *Crítica de la razón pura*, de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del juicio*.

En el segundo tomo hay pasajes de Fichte, extractos de la *Exposición clara como el sol*, de Maine de Biran, extractos de la *Opinión de Hume sobre la causalidad*, de Hegel, extractos de la *Fenomenología del Espíritu*, de la *Ciencia de la Lógica* y de la *Enciclopedia*; de Schelling, extractos del *Sistema de idealismo trascendental* y de las *Lecciones sobre el método del estudio académico*; de Kierkegaard, extractos del *Diario*, de la *Ética y Estética*, de *El concepto de la angustia* y del *Post-scriptum*; de Comte, extractos del *Curso de filosofía positiva*, del *Discurso sobre el espíritu positivo* y del *Sistema de política positiva*; de Schopenhauer, extractos de *El mundo como voluntad y representación*; de Feuerbach, extractos de *Fragmentos para la característica de mi evolución filosófica*, del *Ensayo de crítica de la filosofía hegeliana*, de *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, de *Principios fundamentales para la filosofía del porvenir*, de *Contra el dualismo*, de *La esencia del cristianismo* y de *La esencia del cristianismo en relación con el Único y su propiedad*; de S. Mill, extractos de *Un sistema de Lógica*; de Darwin, extractos de *El origen del hombre*; de Marx, extractos de *Diferencia de la filosofía natural de Demócrito y de Epicuro*, de *En torno a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, de *Manuscritos económico-filosóficos*, de *Tesis sobre Feuerbach*, de *La ideología alemana*, del

Manifiesto comunista, de la *Crítica de la economía política* y de *El capital*; de Buchner, extractos de *Fuerza y Materia*; de Nietzsche, extractos de *Humano, demasiado humano*, de *Así habló Zaratustra*, de *La gaya ciencia* y de *La voluntad de dominio*; de Spencer, extractos de los *Primeros principios*; de James, extractos del *Compendio de Psicología*, de *Pragmatismo* y de *El significado de la verdad*; de Dilthey, extractos de *Introducción a las ciencias del espíritu*, de la *Teoría de las concepciones del mundo*, de *La esencia de la filosofía* y de la *Idea fundamental de mi filosofía*; de Scheler, extractos de *El formalismo en la Ética* y de *El puesto del hombre en el cosmos*; de Husserl, extractos de *Ideas para una fenomenología pura*; de Bergson, extractos de *Introducción a la metafísica*, de *La posición de los problemas*, de *La evolución creadora* y de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*; de Unamuno, extractos de *El sentimiento trágico de la vida*; de Whitehead, extractos de *Proceso y realidad*; de Blondel, extractos de *El pensamiento*; de Hartmann, extractos de *Fundamentos de Ontología*, *El pensar Teleológico* y de la *Nueva Ontología*; de Wittgenstein, extractos del *Tractatus logico-philosophicus*; de Theilhard de Chardin, extractos de *El fenómeno humano*; de Ortega, extractos de la *Historia como sistema*; de Russell, el *Prólogo al Tractatus logico-philosophicus*; de Jaspers, extractos de *Filosofía*; de Heidegger, extractos de *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?*; de Marcel, extractos del *Diario metafísico* y de *Ser y tener*; de Carnap, extractos de *La superación de la metafísica*; de Zubiri, extractos de *Sobre la esencia*; de Abbagnano, extractos de *Introducción al existencialismo*; de Sartre, extractos de *La náusea*, *El ser y la nada* y *Las palabras*, y de Ayer, extractos de *Introducción del editor*.

Esta larga lista de contenidos permitirá al lector no sólo hacerse de una idea del material antológico de la obra reseñada, sino ubicar algún pasaje tal vez infructuosamente buscado, al menos si se trata de las partes capitales de las obras extractadas. Porque el mérito del autor de esta antología es el haber logrado extraer lo más característico de cada filósofo en sus obras más importantes. Junto al elogio por este notable trabajo de búsqueda, no se puede disimular lo curioso que resulta el criterio de transcribir directamente los textos redactados en francés (o, en ciertos casos, traducidos al francés) explicando que quien se dedica a la filosofía tiene conocimientos de esta lengua; sin embargo lo mismo podría decirse de las demás, el italiano, el inglés, el alemán o el latín; salvo el caso del danés y el ruso, las lenguas de los filósofos modernos son tan accesibles como el francés. Tal vez la vecindad geográfica haga a los españoles innecesario el traducir textos franceses; sin embargo sería de esperar que en ediciones posteriores de este valioso instrumento de trabajo e información.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL, *Teología y Antropología (El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás)*, Editorial Mone-
da y Crédito S. A., Madrid, 1967, 190 págs.

El autor de este estudio es un joven teólogo que se doctoró en München bajo la dirección del profesor M. Schmaus. Actualmente es profesor de teología de la Pontificia Universidad de Salamanca y director del Seminario de Teología de la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid, fundado por iniciativa de Xavier Zubiri.

Primer fruto de su labor al frente de este seminario es este libro "Teología y Antropología" que presenta, a manera de prólogo, el propio filósofo español.

La obra comienza con una "Introducción" en la que se expone el objeto de una antropología teológica: considerar al hombre en su dimensión divina:

"El hombre como imagen de Dios, posibilidad de Dios, vocado a la divinización, convivente en una historia común con Dios, comunión histórica personal con El en Cristo, conformal con Cristo" (pág. 11).

En los tres capítulos que siguen el autor intenta sugerir algunas de las ideas que Santo Tomás ofrece al tratar esta dimensión divina de lo humano y que sintetiza en una triple afirmación: *origen de, ordenación a, semejanza con Dios*. No trata, sin embargo, de hacer una síntesis de la antropología tomista, sino únicamente de sugerir dos aspectos. Para Santo Tomás, la suprema posibilidad, a la vez que la suprema necesidad del hombre es el conocimiento de Dios, y la suprema dignidad de la condición humana es la semejanza divina. Ambos aspectos se integran en una afirmación superior: el hombre es imagen de Dios. Conocerse y realizarse como tal es su auténtica vocación.

El capítulo I, "El conocimiento de Dios", nos presenta cómo plantea Santo Tomás el problema de la búsqueda de Dios a partir de la pregunta radical que hace el hombre sobre su propio ser. El autor pone de relieve el carácter experiencial que el Doctor Angélico otorga al primer encuentro con Dios como "desconocida presencia" y cómo las pruebas racionales hacen un trabajo de explicitación clarificante de esa oscura noticia primordial.

El capítulo II está dedicado a exponer la evolución del tema "el hombre como imagen de Dios" en las principales obras de Santo Tomás, desde el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, donde es notable la influencia agustiniana, hasta la Suma Teológica en que el asunto es tratado con categorías decididamente aristotélicas. El autor considera que Santo Tomás, al pretender interpretar el "Logos" de San Juan con los conceptos del Estagirita corre el riesgo de pasar injustificadamente de la estructura y dinamismo intelectual del hombre a la estructura y dinamismo intelectual del entender divino. "Cuando la Biblia dice del hombre que es imagen de Dios tiene delante su concepción concreta del hombre y sería metódicamente falso sacar de una antropología aristotélica conclusiones sobre el Dios de la revelación, siguiendo el principio de que la imagen (hombre) lleva al conocimiento del ejemplar (Dios). Se habrían intercambiado planos y las conclusiones serían desde el principio falsas" (pág. 117).

En el capítulo siguiente el autor trata de ver si el tema de la "imagen" en Santo Tomás podría ser considerado como estructura unificante de la teología (Dios ejemplar), antropología (hombre imagen), moral (retorno de la imagen al ejemplar) y de la cristología (Cristo imagen perfecta, por ello revelador y conductor perfecto hacia Dios). Lo hace analizando la importancia que el Aquinate otorga a las nociones de "Hijo", "Verbo" e "Imagen" en el Comentario a las Sentencias, el De Veritate y La Suma.

El IV y último capítulo está dedicado a un "Análisis crítico" cuya tesis fundamental es la siguiente: En Santo Tomás pervive casi toda la anterior teología de la imagen y mucha de la mejor antropología patristica, pero integrada en una concepción donde la causalidad eficiente y final son dominantes, dejando en la sombra la ejemplar.

El libro termina con una interesante bibliografía sobre el tema central del estudio.

En un momento en que el hombre busca afanosamente una respuesta a los interrogantes por su propio ser, no dudamos de que esta obra puede ejercer

una excelente obra clarificadora al recordar que si el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, "sólo en la oscuridad del misterio de Dios, hace el hombre luz en sí mismo".

CARMEN VALDERREY

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1970, 2 vol., XLVI + 534 y 488 págs.

La traducción de una obra filosófica como es la *Metafísica* de Aristóteles a una lengua moderna representa ciertamente una tarea sumamente difícil, casi desesperada. El traductor se ve obligado a enfrentar las dificultades de orden sintáctico debido a la naturaleza acroamática de la obra, el estilo conciso y la construcción gramatical fundamentalmente diferente de la de un idioma moderno, como también las dificultades de orden semántico de los términos estrictamente metafísicos por su valor esencialmente análogo y, sobre todo, por la riqueza significativa que tienen en griego en general y en el lenguaje aristotélico en particular; agravado, a su vez, por las interpretaciones de los comentaristas cuya influencia el traductor, aunque no quiera, padece inconscientemente o subconscientemente. La prueba irrecusable de tales dificultades son precisamente las traducciones en lengua castellana a las que el autor de la presente hace referencia en su *Prólogo* (pág. XXI y sgs.), en las que no sólo se observa la ambigüedad sino también las inexactitudes y la falta de fidelidad al pensamiento del gran Estagirita. Por eso, cuando la Editorial Gredos presentó esta nueva traducción, obra de Valentín GARCÍA YEBRA, catedrático en el Instituto Nacional de Enseñanza Media "Calderón de la Barca" de Madrid y traductor de reconocida valía en el ambiente cultural hispano-americano, se tuvo la impresión, a la postre plenamente confirmada, de estar en presencia de un trabajo serio y consciente, precisamente por las cualidades intelectuales y morales del autor de la misma. El hecho de que una edición proyectada inicialmente como bilingüe (greco-española) cristalizara al final en una trilingüe (greco-latino-española) es la prueba de la seriedad del esfuerzo emprendido.

Este cambio de proyecto el autor lo justifica por el temor de que una versión española "excesivamente literaria" corre el riesgo de volver ininteligible el texto aristotélico, y una "libertad sobrada" en la traducción podría fácilmente convertir el original en "glosa o comentario". Para obviar, pues, las dificultades de esa naturaleza y facilitar "la comprensión ceñida del texto griego", García Yebra ha optado por incorporar a su traducción española el texto latino, en la actualidad, todavía, accesible a los estudiosos de la filosofía más que la lengua de Aristóteles. La oscuridad y la densidad significativa de ciertos pasajes y la concisión del lenguaje imponen, sin duda, para hacerlos inteligibles, la necesidad de ir añadiendo en castellano palabras que carecen de una correspondencia precisa en el texto griego y esto, a su vez, engendra el temor y la inseguridad de no haber comprendido plenamente el pensamiento del Estagirita o, por lo menos, de no haberlo expresado adecuadamente. Una traducción latina casi literaria, como es la incorporada a la obra junto a la traducción española, contribuye a penetrar en el sentido y el espíritu del pensamiento original.

Estos temores, aunque naturales en un traductor consciente, de hecho han sido superados por García Yebra porque la traducción española que nos ofrece, es correcta desde el punto de vista sintáctico y lo más ajustada posible al original griego combinando en ella la fidelidad al texto con la claridad y la corrección literaria. En el aspecto semántico, ha conseguido obviar la plurivalencia

de los términos a que nos hemos referido al comienzo haciendo corresponder una sola palabra española para cada uno de los términos griegos. Así, por ejemplo, traduce el término griego "eidos" con "especie", el de "to ti esti", con "quiddidad", el "to ti en einai" con "esencia", el de "morfé" con "forma", etc., dejando al lector de la traducción española la determinación del sentido exacto que cada uno de esos términos tiene en el contexto en que se encuentra. En este aspecto el lector de la traducción se encuentra con las mismas dificultades que el del original griego, procedimiento que consideramos correcto desde el punto de vista del traductor, no así desde el punto de vista del intérprete.

El texto griego presentado es fundamentalmente el de W. D. Ross, publicado en 1958, y que tiene por base la edición de Bekker corregida conforme a los aportes de los editores posteriores, sobre todo los de Bonitz y con muchas modificaciones personales, fruto de un minucioso y penetrante estudio de toda una serie de códices y comentarios realizado por el autor inglés. Sin embargo, García Yebra se aleja en algunos pasajes del texto señalado, a veces modificando su puntuación, a veces sustituyendo grafías y a veces introduciendo "variantes que o bien eran tradicionales y han sido postergadas sin una razón irrefutable o que parecen dar un sentido más claro o más de acuerdo con el contexto". Con estas enmiendas a la edición de Ross el autor no pretende ofrecer un aporte crítico al texto griego y, por eso, ni siquiera aparecen en el texto como notas críticas. Las enmiendas introducidas más bien parecen buscar una coherencia del texto griego con el texto latino utilizado tratando que aquél concuerde con éste, procedimiento que nos parece muy discutible y que creemos sea una consecuencia del hecho de que toda la obra ha tenido su origen en la tesis doctoral del autor cuyo tema fue: "El estudio del texto latino de la Metafísica de Aristóteles según la traducción de Guillermo de Moerbeke".

La traducción latina incorporada es la de Moerbeke para los doce primeros libros de la obra aristotélica y tal como aparece en la edición de "S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, *In doudecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (Taurini-Romae, 1950), preparada por R. Spiazzi; y para los dos últimos libros la del Cardenal Besarión, tal como se encuentra en la edición de las obras aristotélicas realizada por Bekker.

Es sabido que ambas traducciones se apartan en varios pasajes del texto original. Esto lo indujo a García Yebra a cotejar, palabra por palabra, la traducción latina con el original griego y restaurarla de acuerdo a éste. El resultado —su tesis doctoral— fue incorporado a la presente edición en "Notas a la traducción latina". En este hecho hay que buscar la explicación de la desigualdad existente entre el trabajo realizado sobre el texto griego y el realizado sobre el texto latino, muy llamativa en la presente edición. Para hacer de la traducción latina un texto inteligible ha introducido en ella múltiples correcciones señaladas en cursiva, ha practicado supresiones de palabras interpoladas indicándolas con guiones entre corchetes, y ha agregado términos que señala con paréntesis haciendo uso del método que explica en las páginas 412-414, pero cuyo valor nos parece sumamente discutible.

Dejando de lado este último aspecto, ciertamente estamos en presencia de una obra de mérito excepcional que prestará sin duda grandes servicios a los interesados en el pensamiento del Estagirita. La obra nos ofrece por primera vez tres versiones de una misma obra que se corresponden de un modo adecuado. También consideramos sumamente positivo el vocabulario "greco-latino" (51 páginas) que figura al final del segundo volumen que interesará no sólo a los filólogos de la lengua española, sino también de otras lenguas, y que es aporte personal del autor.

STRUTTURALISMO FILOSOFICO, Centro di Studi filosofici di Gallarate, Editrice Gregoriana, Padova, 1970, 206 págs.

A la ya copiosa bibliografía dedicada al estructuralismo y a los análisis estructurales en diversas disciplinas se suma esta obra que contiene las discusiones habidas durante los días 28, 29 y 30 de agosto de 1969 en el Colegio universitario Antonianum de Padua, con el auspicio del Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate. El volumen no recoge la totalidad de las discusiones sino algunos trabajos presentados con anterioridad. La muestra es, con todo, suficientemente rica como para dar una idea del desarrollo de las reuniones.

Algunos participantes trataron el problema teórico del estructuralismo, mientras que otros prefirieron abordar aspectos históricos, como por ejemplo los trabajos de G. Forni: *Claude Lévi-Strauss: dal dubbio antropologico alla metafisica dell'inconscio*; P. Belardi: *Lo strutturalismo genetico di Lucien Goldmann*; M. Mamiani: *El metodo strutturalistico in D'Arco Silvio Avalle*, "Gli orecchini" di Montale; A. Pieretti, *Ideologia e scienza nel marxismo strutturalista di Althusser*.

Los aspectos teóricos abordados son muy variados. Un grupo de trabajos se centra en el problema de la esencia y los límites del estructuralismo. Así por ej. J. Retter: *Structure-Histoire-Liberté (la négation ambiguë de l'homme par le structuralisme)*; A. Martini: *Note per la sopravvivenza dell'uomo nello strutturalismo*; A. Marchesi: *Strutturalismo, intenzionalità conoscitiva ed ineliminabilità del discorso metafisico sull'uomo*; G. Santinello: *Strutturalismo e filosofia*. Los orígenes del estructuralismo en Lingüística son analizados en otra serie de comunicaciones: L. Helmann *Strutturalismo linguistico*; A. M. Prastaro: *Lo strutturalismo: dalla lingüistica all'etnologia*; M. Micheletti: *La linguistica contemporanea e l'autonomia dell'analisi filosofica*.

Además de estas contribuciones relacionadas con la filosofía en general, y especialmente con la antropología, otros autores tocan temas más específicos, y tal vez por ello, más originales, pues han tratado de aplicar el método estructuralista, o alguno de sus aspectos a otras disciplinas. Así las comunicaciones de M. R. Puddu: *La nozione di scienza nello strutturalismo*; R. De Vita: *Discorso matematico e scienza sociali*; F. Gagianelli: *Possibilità e limiti de un'analisi semiologica in estetica*, y U. Margiotta: *Interpretazione semantica de "Le forze vive" e de Kant*.

La variedad de los temas muestra, por lo menos, que el estructuralismo ha adquirido cierta vigencia en los círculos científicos y filosóficos, despertando interés por aplicaciones a veces ingeniosas... y otras no tanto. Una valoración de sus resultados no puede hacerse todavía. Los trabajos presentados son más bien un esbozo que una realización concreta. No puede negarse la fecundidad de este método mientras se redujo al campo en que nació, la Lingüística; también puede aportar ventajas en la Psicología y la Sociología. Pero debe notarse que a medida que las disciplinas a que intenta aplicarse se alejan del círculo primitivo, parece perder la fructuosidad que lo justificaba en los otros casos. No es de extrañar, pues lo mismo ha sucedido con la fenomenología y el existencialismo. Conscientes de esto, algunos especialistas —y por ejemplo los organizadores de la reunión— consideran estas teorías no como expresión de verdades que aspiran a validez universal y definitiva, sino como "hipótesis" de trabajo, una de las cuales es el estructuralismo, como sucesor de otras (el existencialismo o la fenomenología, por ej.). De este modo se frenaría la tentación a la sobrevaloración del método. No creemos que esta tentación se haya superado, por una razón decisiva: en la medida en

que el estructuralismo de método científico que era primitivamente pase a integrar el campo de la filosofía, devendrá en sistema, y por tanto con pretensiones de verdad absoluta. Pero eso pertenece al futuro; no hay todavía, y tal vez no exista nunca, una "filosofía estructuralista".

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

LE STRUCTURALISME, SCIENCE OU IDEOLOGIE, dialogue entre Jules Gritti et Paul Toinet, Col. "Verse et Controverse" N° 7, Beauchesne, París, 1968, 93 págs.

El intento de esta colección desde su comienzo, ha sido promover un diálogo que permita al cristiano el encuentro con el mundo, y con las realidades que son objeto de interrogación y búsqueda. El sistema consiste en grabar una conversación entre los invitados, publicando luego el contenido, manteniendo el mismo estilo oral. Se intenta conservar así la espontaneidad de todo diálogo, conforme a los fines de la colección. Estos libros no son, pues, de orden técnico, y tampoco hay un plan prefijado.

El desarrollo sigue los vericuetos de un pensamiento desplegado en diferentes direcciones. Lo que sí hay es un tema que permite "prima facie" varias interpretaciones: en este caso el estructuralismo, nueva teoría de la cual todos hablan en diferentes niveles, pero sin saber muy bien aún qué es.

De hecho ha surgido en el dominio de la lingüística, pero traspasó rápidamente esas fronteras para tomar carta de ciudadanía como método científico universal, e incluso como filosofía. Aquí se discute —amigablemente— sobre su carácter de ciencia, o de ideología en el sentido de una cierta "moda" de pensamiento correspondiente a una ecuación geográfico-temporal determinada y que acabará con ella. Está de más esperar una conclusión unívoca y definitiva; lo verdaderamente valioso es poder apreciar a dos pensadores en un juego sutil de interrogación-respuesta iniciado por uno, retomado por otro, en busca de esclarecimientos parciales. El diálogo avanza, convergiendo en unos casos, con divergencias en otros, y toca temas como las diferentes direcciones del estructuralismo, su carácter de verdadera filosofía, y a este propósito el caso infaltable de Lévi-Strauss, sus vinculaciones con la teoría del inconsciente, la historia y su análisis estructural, finalizando en un esfuerzo dual por aproximarse a un diagnóstico espiritual y una dilucidación sobre las posibilidades del estructuralismo como método que permita mayor rigor al pensamiento cristiano: un método de exégesis en su más amplio y completo sentido.

El saldo parece positivo en cuanto es posible un acuerdo en este punto: como el estructuralismo pone el acento sobre la coherencia (creemos ver aquí el rechazo de las formas de irracionalismo que puedan mezclarse con el cristianismo), el hombre formado en disciplinas estructurales tendrá un lugar en la teología, especialmente en la tarea de buscar la relación efectiva entre la teología especulativa y la práctica. Por lo demás, debe reconocerse que esto es por ahora sólo un programa. Los integrantes y el lector quedan a la espera del resultado de esta teoría, que no ha logrado caracterizarse definitivamente ni como ciencia ni como ideología.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

MAX HORKHEIMER - THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, versión castellana de H. A. Murena, Editorial Sur, S.A., Buenos Aires, 1969, 302 págs.

Según el prólogo a la primera edición alemana, los autores se proponían demostrar por qué la humanidad retrocedió a un estado de nueva barbarie, en lugar de entrar en un destino definitiva y verdaderamente humano. No pudieron cumplir con ese propósito. Este libro es un muestrario de lo que hubiera sido la obra tal como la habían imaginado en principio sus gestadores. Llama un poco la atención que recién en 1969 se haya traducido y presentado a los lectores de habla castellana, siendo así que la primera edición alemana es de 1944 y la segunda de 1947, igual a la primera, pero con el agregado del capítulo *Elementos del antisemitismo*. Y decimos esto porque el libro, en general, da la impresión de estar un tanto envejecido. Escrito evidentemente bajo un clima muy especial —el del nazismo— y concebido para ese momento histórico, hoy ya no presenta ni el interés ni las valoraciones que lo hacían actual. Y por eso muchas explicaciones e incluso predicciones han quedado desvirtuadas por hechos posteriores.

El libro consta claramente de dos partes: la primera, temática, y que responde al título y una segunda titulada *Apuntes y esbozos* (en el original alemán esta segunda parte queda claramente marcada en el título bajo el rótulo "Philosophische Fragmente"). Esta última está compuesta de variadas reflexiones, pero siempre sobre el tema de la sociedad y la civilización. Más importante nos parece la primera, en la cual, después del capítulo *Concepto de iluminismo*, los autores exponen en dos excursus su tesis, que puede resumirse así: el mito es ya una forma de iluminismo, pero a su vez el iluminismo vuelve a convertirse en mitología. Como muestra de la primera parte de la tesis, se estudia en el primer excursus el mito en la Odisea, y como afirmación de la segunda parte, se toma tres autores "ejecutores del iluminismo": Kant, Sade y Nietzsche, quienes convienen más o menos tácitamente en que mistificaron el iluminismo. ¿Y qué pasa ahora? La respuesta está en el siguiente capítulo: *La industria cultural*; el iluminismo sufre una regresión y se transforma en ideología de masas, pero lo esencial del iluminismo subsiste en dos aspectos: en cuanto la difusión tiene efecto calculado y en cuanto se emplea una determinada y experimentada técnica. No hace falta mucha perspicacia para advertir a quién tenían concretamente en vista los autores al escribir este capítulo. Sin embargo, ambos aspectos no parecen haberse mantenido siempre con la misma universalidad y rigidez que se le atribuyen: no siempre se ha calculado bien, y no siempre se ha tenido una técnica perfectamente dominada para la producción de ciertos efectos.

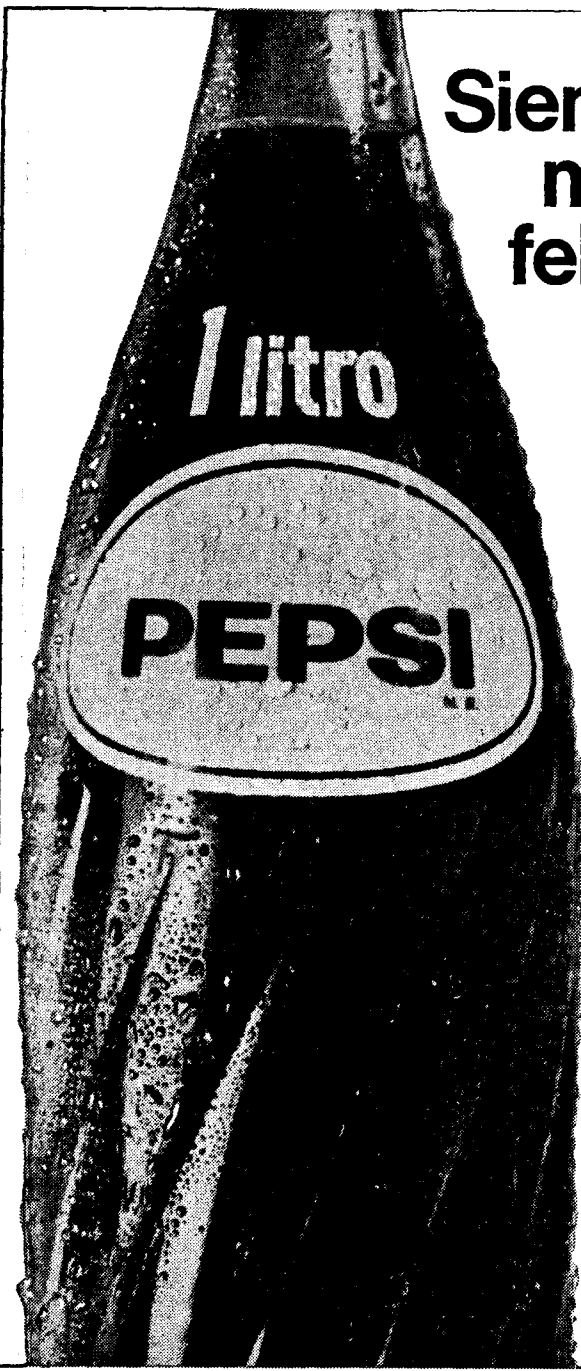
Asimismo, el último capítulo de la primera parte: *Elementos del Antisemitismo*, cuyo subtítulo es: *Limites del iluminismo*, trata de explicar ese fenómeno antisemita de tan enormes proporciones como una falsa proyección de todo lo desechable e indeseable de la propia idiosincracia; por eso el semita era perseguido, pero a la vez, necesario.

En síntesis, el libro abunda en observaciones ajustadas, muy ciertas y válidas como tales; pero creemos que si bien en líneas generales la explicación de la dialéctica —digamos mejor desarrollo interno de la idea iluminista— puede ser aceptable, merece serios reparos cuando se trata de juzgar hechos particulares y demasiado específicos como para entrar tan sin matices en la teoría general. Con un poco más de sentido del matiz y de la realidad misma, hubiera resultado mucho más válido.

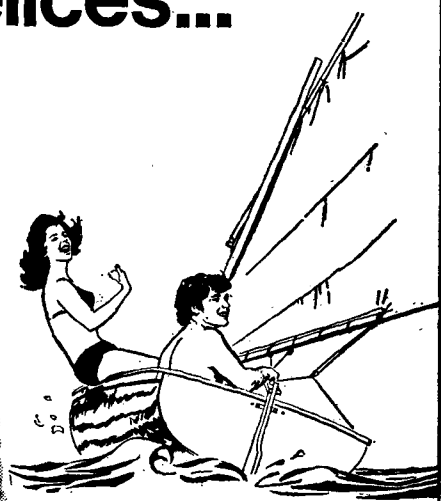
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ADHESION

Ledesma
S.A.A.I.



**Siempre hay
momentos
felices...**



**muchos
empiezan
con
PEPSI**



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola y Pepsi son marcas registradas de
PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

EDUCARE

RIVISTA TRIMESTRALE DI PEDAGOGIA E CULTURA GENERALE

Direttore: Alfonso Cerreti

Abbonamento anno per l'Estero: Lire 1000

**DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:
PROVVEDITORATO AGLI STUDI**

MESSINA

ITALIA

**UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRESION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:**

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

**EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)**

Techint lo hace.

Plantas siderúrgicas y mecánicas.
Plantas químicas, petroquímicas y refinerías.
Usinas y subestaciones eléctricas.
Líneas de transmisión.
Gasoductos, oleoductos, terminales marinos e
instalaciones para almacenaje de productos petrolíferos.
Camino, aeropuertos, puentes.
Estudios de factibilidad.
Proyectos y estudios de ingeniería y de sistemas.



SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study
of History, Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAEFFER

CONTROLLING THE CREATIVE PROCESS

E. Matchett

A PHILOSOPHY OF ORGANIZATIONS: PART I

R. Lessen

THE CONCEPT OF IDENTITY IN WITTGENSTEIN

F. Spisani

BOOK REVIEW

The Journal is published quarterly in March, June, September and December.
Subscription rates are £1.00 (\$2.50) per copy or £4.00 (\$10.00) per annum.
Subscriptions, contributions or correspondence to: The Editors, *Systematics*,
5-7 Kingston Hill, Kingston-upon-Thames, Surrey, England.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

el banco para toda su familia

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

Cuando...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

FLORIDA 234

TEL. 46-4070/4081

Cables: PECOM

"LA FILOSOFIA EN LA ESCUELA MEDIA"

Angela García de Bertolacci

Carmen Valderrey

CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA U.C.A.

Nº 1